

الجامعة المصرية السوفيتية  
وزارة التعليم العالي  
جامعة أم القرى  
كلية الدعوة وأصول الدين  
الدراسات العليا  
قسم العقيدة

٢٢٢٩  
كانت الطالبات بجميع المطلوب

الجنة

المشرف: د. محمود خفاجي

المتلقي: د. بركات دويجار

الناشر: محمد أحمد السيد

إلى المراجع  
د. محمد خفاجي  
١٥١٩ هـ

## الإلهيات في فلسفة أبي البركات البغدادي على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

### دراسة ونقد

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة

بإشراف

إعداد الطالبة

إحسان بنت عبد الغفار محمد الله مرزا

إشراف

الأستاذ الدكتور / محمود أحمد خفاجي

١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م

لقد برهن الفلسفة المشائية دور كيبور في التأثير على الفكر الاسلامي . وكان كتيب البركان جولة معها إما تنكراً أو تقيداً . وقد اشتمل هذا البحث الذي يدرس الانبعاث في فلسفة ابي البركان على ضوء مقبلة أهل السنة والجماعة على مقبلة وتسعة فصول وخاتمة .

تمت في القبول المكتبة الأولى على التوالي :

- ١ - من عصره وهو عهد السلطنة .
- ٢ - ثم من فلسفه في بغداد ( ٤٦٢ - ٤٦٧ هـ ) وتحدث البحث عن حياته العلمية بطريقة العلمية .
- ٣ - من ثقافته والآثار : وتبين لنا نتاجه الفكري في بعض النقائات والكتب المخطوطة وأنها المتيرو وغير المتعمد في بحثي هذا ومطروح طبعه واحدة .
- ٤ - وكان الفصل الرابع : من منهج ابي البركان في دراسة العقيدة . وبدأ الفصل بالفلسفة المشائية . وموقف القبول والرأيا . ثم منهجه في التصور ومنهجه في العقائد صموماً .
- ٥ - ثم الفصل الخامس : عن إثبات وجود الله والادلة التي قدمها ابن ملكا في هذا الشواهد والجديد فيها .
- ٦ - والسادس : عن الأسماء والصفات الإلهية . حيث أثبت ابي البركان الصفات . ولكنه كان متشاكراً بعد التمسك والاختلاف .
- ٧ - والسابع : قضية علم الله تعالى بالقلوب والحواس . تكلمت فيه عن نقد ابي البركان لنظرية ارسطو عرساً الله من أهل السنة . ثم رأي ابن سينا في العلم الالهي عرساً وتنبأ . وموقف أهل السنة من هذا النقد أيد من علم الله عند ابي البركان بعد عرسه وكيف أنه أثبت علم الله تعالى بالقلوب والحواس .
- ٨ - ثم الفصل الثامن : خلق العالم مندرجه بتمهيد تاريخي عند المتكلمين والفلاسفة ينقد ابي البركان لمبادئ المتكلمين من جهة شاكاً . ثم لقدرة الفلاسفة في هذه المسألة بما فيها ونظرية الفريسي والعقول المفردة ومبدأ الواحد لا يستمر عنه إلا الواحد وعلمت على هذا رأي أهل السنة والجماعة .
- ٩ - وكان الفصل الأخير عن القضاء والقدر صدرته بتمهيد تاريخي ثم موقف ابي البركان من فرقتي الفهم والخصوص ورأيه وتقدماته في القضاء . ثم تطبيق موقفه على عصره رأي أهل السنة والجماعة ثم شئت الرسالة بالمشائية وفيها أعم النتائج ومنها :
- ١ - فساده الفاحية الاجتماعية والسياسية وإزدياد الفلاحية العلمية
- ٢ - اعتناء ابي البركان على الأخوة القلبية والعقلية
- ٣ - لم يصل أيتها مطروحة غير كتابه للتصريح في ثلاثة أجزاء .
- ٤ - قال بنظرية الخلق المتعدد الأبعاد .
- ٥ - أثبات الصفات لله تعالى وقسمها إلى إيجابية وسلبية .
- ٦ - أثبت علم الله تعالى بالقلوب والحواس .

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

مجمع كلية الدين

المطبعة

البركان

د . عبد الله محمد الصديقي

د . محمود أحمد خديجي

إبراهيم عبد الظاهر مرزا







• ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ •

ربنا آتنا من لدنك  
رحمة وهيء لنا من  
أمرنا رشداً

الكهف آية رقم ١٠

(ع)



# شکر و تقدیر




## شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، وبعد :

فلا يسعني إلا أن أقدم بجزيل الشكر والإمتنان لكل من أدى لي عونا أو سهلا لي صعبا ، وأخص بالذكر فضيلة الشيخ أستاذي الدكتور محمود شفاقي المشرف على هذه الرسالة لما أبداه من صبر كثير وجهود مشكور وبسطة صدر فيما أولانيه من رعاية وعناية أبوية بالرغم من ضيق وقته وكثرة مشاغله وكان لتوجيهاته القيمة أثر كبير في إكمال هذه الرسالة ، كما أقدم بشكري وتقديري لعالي منير الجامعة سعادة الدكتور راشد الراجح وجميع أعضاء هيئة التدريس بكلية الدعوة وأصول الدين وعلى رأسهم عميد الكلية الدكتور عبد الله عمر الميجي ، ورئيس القسم الدكتور أحمد بن عطية الزهراني على جهودهم الموفقة في خدمة أبنائهم الطلاب ، كما أتقدم بقلبي في هذا المقام أن أقدم شكري وتقديري واحترامي للأستاذين الجليلين الأستاذ الدكتور بركات عبد الفتاح لويدار ، والأستاذ الدكتور محمد سيد أحمد المسير على تفصلهما بقبول مناقشتي فجزاهما الله عني خير الجزاء ، كما أقدم بالشكر الجزيل ودعواتي الفالصة إلى زوجي العزيز الأستاذ وحيد فتحي الذي قدم لي يد العون والمساعدة وتحمل المشاق حتى ظهرت هذه الرسالة بمظهرها الحالي ، وأتقدم بشكري وامتناني أيضا إلى والدي الغالية التي لولا معونة الله ثم دعواتها الصادقة لي لما وصلت إلى إكمال هذه الرسالة ، وأخيرا أقدم شكري لكافة الأخوات والأزليات وكل من قدم لي معونة أو أسدى لي نصحا أو تذكروني بدعوة صادقة ، جعل الله ذلك في موازين حسناتهم أجمعين وجزاهم الله عني خير الجزاء .

أم أنوار



# المقدمة

## مقدمة

الحمد لله الذي لم يخلق العباد عبثاً ، ولم يتركهم سنئى ، بل شرع لهم ديناً قويمًا  
 هو خير الأديان وأفضل الشرائع ، ورسم لهم منهاجاً لمياتهم قائماً على كتابه العظيم  
 وستة رسوله ﷺ المصطفى الكريم ، وتفضل عليهم بالصناعات بعد الطاعات ، وهو  
 المعطي أولاً وأخيراً ، فيفضله ألعاف المؤمن ، وسبح المسبح وصلى المصلي ، وكتب  
 الباحث .. كما تكرم عليهم بالثواب العظيم يوم الجزاء الكبير .

فهو المتفضل أولاً وأخيراً ودائماً وأبداً ، فله الحمد كما ينبغي لجلال وجهه  
 وعظيم سلطانه .

والصلاة والسلام على خير الأنام ، سيدنا محمد ، قرة العيون وقدره العالمين ،  
 من بعثه الله هادياً وسراجاً منيراً فتأثر الطريق ورسم المسحة البيضاء ، وبين ووضح ،  
 وبذل في سبيل دعوته النفس والنفس ، فصلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه ،  
 ومن دعا بدينه وعمار على نهجه القويم المستقيم إلى يوم الدين . وبعد :

تمر الأيام والعصور ، ويسرد التاريخ ما يميز كل عصر ، ويسجل الأحداث  
 البارزة مرها وحلواها ، معلناً أن سنة الله في عباده ماضية وأن الحق دائم  
 والطريق واضح .

لقد أراد الله سبحانه وتعالى أن تشرق هذه الأرض ، وأن تتعالى صرخات الحق  
 معلنة ميلاد عهد جديد يبعثه المصطفى صلى الله عليه وسلم ، والذي كان عهده  
 يبارق نور عمت البشرية جمعاء ، فعانقت الحياة الأرض بعد موت ، وذهبت الروح في  
 أوصال أجساد عائلت من الجاهلية ، وأمتلأت قلوب الصحابة - رضوان الله عليهم -  
 وأرواحهم بمعين هذا الدين القويم ، فكان أغلى عندهم من كل شئ ، وتربوا على  
 المنهج الصافي ، الذي لم يخالفه كثر ، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعظم  
 منه ويفخر لهم من غزوة مائه حتى ارتضوا .. فسمعت بهم البشرية وتستعد  
 إلى قيام الساعة .

وكان عليه الصلاة والسلام يرفض تماماً أي أمر - وإن كان ضئيلاً - يشكك في هذا المتبع أو يضع فيه ما ليس منه ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم ينتهون﴾ . ثم انتهى هذا العصر المشرق . ومع توالي الأيام ومردود العصور كثرت الفرق وبعد الناس عن هذا المتبع الصافي .. حتى جاء القرن الخامس والذي كان له - كغيره من القرون - معالم بارزة . وأحداث خاصة .. فلقد انتشرت في هذا العصر المذاهب الكلامية والصوفية وغيرها من المذاهب والأفكار وقوي أوارها . وكانت لها موجلات ومجلات تأثر بها من تأثر ، وأخذ بها من أخذ .

وقد سبق هذا العصر تسرب الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي بمختلف أنواعها وفروعها ، ووصلت عن طريق الترجمة إلى المسلمين فانتشر بها كثير من العلماء . وحكف على دراستها وفهمها ونشرها حتى قام البعض منهم بالتوفيق بينها وبين الدين المفضل من عند الله . مدعين لها العصمة ، مما دفع العلماء المخلصين إلى مقاومة هذا التيار الظلمعي الجارف ، فانقسموا أيضاً إلى من قاومها وأكثرت تأثر بها دون أن يشعر وهم علماء الكلام . ومنهم من قاومها بصديق ، وفهم نقائضها وسبر أغوارها وانبرى لحفضها وبيان خطرها .

ومن بين أقران هذا العصر كان أبو البركات البغدادي ، الذي كانت له شخصية فريدة ، وتمييزة إلى حد ما ، إذا ما قارناه بغيره من الفلاسفة كساجين سينا وأتباعه .

لقد تميز ابن ملكا بمقاومة هذا التيار المشائي العام ، متخذاً لنفسه منهجاً باعتبار ذاته ، متأثراً في هذا المنهج بما حوله من مؤثرات عصره ، من مذاهب كلامية ، وصوفية ، وبيئية سياسية ، إضافة إلى لمحات من عقيدته اليهودية السابقة ، والتي كانت تلقى بظلالها على آرائه وفكره بين حين وآخر . لقد نقد ابن ملكا هذه الفلسفة وهذا مايسجل له طابعاً آرائه على عقله وعلمه مؤيداً مايراه صحيحاً حسب اعتباراته

ورافضاً ما سوى ذلك ولم يجرفه التيار كما جرف غيره وخاصة في مسائل مهمة من مسائل الآلهيات كعلم الله بالكليات والجزئيات .

وبناء على ذلك استطيع أن أقول لقد كان لابن ملكا من هذه الغلسفات موقف شخصي ، لقدما وإن تأثر بها ، أخذ ما رآه صحيحا في اعتياده ، ورفض ما لم يقبل به عقله ورأيه .

وإنى هذا أشار شيخ الإسلام في مواضع من كتبه مبينا أن مصلكه يختلف عن مسالك الفلاسفة وأنه أقرب إلى الإسلام من غيره لنشوته بين أهل السنة .

وقد اخترت دراسة هذه الشخصية موضوعا لرسالة الماجستير للأسباب التالية :

**أولاً :** تميزت هذه الشخصية بمعرفة الحق في مواضع كثيرة ، وبقوة التحليل وصق الدراسة للأمور ، ووكفي أنها تلقت ودرست واعتبرت ولم تقف موقف الإمعة الذي يقبل كل شيء دون دراسة أو تمحيص .

**ثانياً :** رغبتى الشخصية في العيش في رحاب مبادئ الإسلام متمثلة في شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية والذي كان له دوره الواضح دائما في نقد هؤلاء وبيان الصواب من الضلأ ، لقد تصدى ابن تيمية لابن ملكا في مواضع خطبه ، وأثنى عليه في مواضع الصواب ، وتعين عنه وأضاف عليه ، فكان ذلك الرويق الصافي الذي يستعد صفاء من القرآن ، ورويقه من السنة ، وبيانه من سيرة السلف الصالح وهديهم القويم .

بالإضافة إلى أهمية مثل هذه الدراسة في صقل الشخصية وزيادة الشجيرة ، وزيادة الثقة بصحة مذهب وصفاء مذهب أهل السنة والجماعة .

**ثالثاً :** رأيت أن من الواجب علي أن أوضح - من خلال دراسة آراء شخصية ابن ملكا - خطر هذه الفلسفة ، وأن هناك الكثير ممن اتخذ بها ونحا عن المنهج الحق الواضح ، وأنه يجب وبخاصة علي المتخصصين - بيان هذه العقيدة الصافية وتخليصها

مع قد يؤسّر على صفائهم وريقتهم ، وريط اللّوب بها وأن تتجه عقول المفكرين جميعا لأغرف من أصولهم ومبادئ تدرّجى محطات الفكر ليؤيدوا ورائهم مبتعدين عن هيمنة العقل على أفكارهم دون الشروع ، متخدين من عقيدة السلف الصالح منهجا وطريقا

### منهج الدراسة

أما عن منهجي فقد كان دراسة تاريخية باقة تحليلية

أما كونها تاريخية فلائي تتبع حبة من ملكا وعصره وثقافته والحوامل التي أثرت في أفكاره . وأما كونها دراسة باقة تحليلية فلائي أوردت كلام ابن ملكا في الموضوع وحاولت تبسيطه قدر الإمكان وتحقيق قول تحقيقا علميا وتقسيمه إلى نقاط مناسبة ، ثم نقد كلامه بالرفض أو التأييد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة ، وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية «دي كان في بعض الأحيان يصرح بالنقد مؤيد أو معارضا ، وحينما لا أجد نقد صريحا ، أعرض رأي أهل السنة بصفة عامة حتى يتيسر لي النقد ، متوخية في كل ذلك الرجوع إلى المصادر الأصلية والفرعية في الموضوع ، وسرق كل باب ممكن في إيراد جميع الآراء الواردة في الموضوع وتحليلها وبيان وجهة نظري فيها ، والتزام الحق قدر الإمكان وعدم التجني أو التحيز

### الدراسات السابقة للموضوع ،

أرد أن أشير إلى أنه قد سبقت دراسات هذه بحوث عمية عن آسي المركات هي أولا : ( مؤلفه أيم البرهكات البختايخ من الطبعة المشائية ) ، وهي للكتور أحمد الطيب ، وهو بحث حصل به على درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر كلية أصول الدين عام ١٩٨١م . تناول دراسة آراء ابن ملكا في الفلسفة المشائية ، ونقد نقداً منطقياً .

وقد قرأت عدد البحوث و سئفت منه كثير . لا أن طبيعة موضوعي تختلف عن طبيعة موضوعه ، فهو قد هتم قيه بالدرسة لاجتئية - كما ذكرت - أن أنا غايتي بعقيدة أبي البركات على ضوء عقيدة أهل السنة و الجماعة ، والإختلاف بين موضوعي وموضوعه بين بواضح في كل الموضوعات التي تعرض لها ، وبالتالي فقد تميزت درستي عنه مذهبا وموضوعا .

ثانياً ، ( الفلسفة الطبيعية والإلهية عند أبي البركات البغدادي ) للدكتور صبري عثمان محمد حسن ، وهي رسالة حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة كلية الآداب ، قسم الفلسفة عام ١٩٨٢م وتتناول رسالته إيراد أراء ابن ملكا في لبعبيات ثم الإلهيات سردا مع النعرق أحيانا في الإلهيات إلى تحليل والمناقشة من وجهة نظر مذاهب الأشعرية ، إلا أنني وجئت لم تعرض لتحليل والمناقشة ومعالجة الموضوعات بالطريقة التي عالمت بها أراء ابن ملك حيث اقتصر على اهتمامه فقط بالفلسفة الطبيعية والإلهية سردا ، دون بيان واضح لما في لفظة ابن ملكا من صوب أو خطأ على ضوء لعقيدة الإسلامية . وحمد لله فقد تميزت دراستي من دراسته منهج وموضوعا لارتباطها بالنسبة والنقد على ضوء عقيدة أهل السنة و الجماعة .

ثالثاً ، ( مشكلات النفس الإنسانية في الفلسفة أبي البركات البغدادي وصعابها ) لباحثة بريس أيوب ورق الله ، وهي رسالة ثالث بها درجة الماجستير من جامعة القاهرة - كلية الآداب ، قسم الفلسفة عام ١٩٨٧م . وكب هو واضح من عنوان هذه لرسالة أنها في موضوع ظم النفس ، ولم تطرق إلى نقد أراء ابن ملكا في لإلهيات إصلافاً ، وأمل أن يكون موضوعي قد أضاف جديدا في دراسة هذه الشخصية

## صعوبات البحث

أما عن الصعوبات التي قابلتني في هذا البحث فهي صعوبة فهم كلام أبي البركات و الذي يقصر فلسفة وينطق ، فقد كان يناقش للفلسفة متحديا كل الصعاب مناقشة بنفس منطقهم الأمر الذي لا يقل لي به نظرا لحلو دراستي من الفلسفة ، مما جعلني أتردد في بعض مراحل البحث عن استكمالها ، حيث كنت أبحث في العصل الواحد وقتاً طويلاً حتى أفهمه وأتيين محله ، وأولاً معونة الله تعالى ثم معونة أستاذي المشرف في الشرح واستئصال الصعاب ، لما أكملت الطريق إضافة إلى صعوبة الحصول على المراجع والتي تكثرت من أجلها السفر خاصة وقد يصعب هذا على بلدت جنسنا ، واستطعت بحمد الله أن أكمل الطريق وأن تبدو طوالع هذا البحث ، رغم ضعفي وقلة حيلتي ، ولحمد لله أولاً وآخراً

ولقد كان أساس ما عمدت عليه في كلام من ملكا هو كتبه المعتمد ، وهو لكتاب الوحيد المصروع ، طبعة واحدة فقط ، أما غير ذلك من كتاباته فهو مخموط ، وقد حاولت الحصول على ما يهمني في هذه الدراسة ، ووجدت ما أستطيع ، وبكسر لم يتيسر لي ذلك ، لأنها في بلاد بعيدة جد ولا يمكنني حضرها ، ولم تلج التوصيات في ذلك

## خطة الدراسة

أما خطة البحث فتحتوي على

### المقدمة

تكلت فيها عن أهمية الموضوع ودافع لاختياره وخطة الدراسة ، وأشرت فيها إلى لصعوبات التي واجهتني ، و دراسات سابقة في الموضوع نفسه ، ثم تحدثت عن منهجي الذي تتبعته

## ثم الفصل الأول : أضواء على عصره .

تناولات فيه بالدراسة عصر أبي البركات البغدادي سياسيا وثقافيا واجتماعيا

## الفصل الثاني : حياته ونشأته

تكلمت فيه عن مولده ونشأته ووفاته ، ومجالاته العلمية ، وأهم شيوخه وتلاميذه ، وأكثر ما يحتضن بحياته

## الفصل الثالث : تخصصه لثقافته وآثاره العلمية

تكلمت فيه أولا عن كتابه المعتبر وهو أهم مؤلفاته ، ومنهج فيه . وعند أجزائه . ومحتوياته ، وموضوعاته . ثم ذكرت الكتب والمخطوطات التي يسيبها الباحثون إليه في جميع المجالات . فتخصصت الفصول الثلاثة الأولى بحياة أبي البركات ونشأته وثقافته ثم باقي الفصول خصصتها لدراسة أهم آراء ابن ملكا في الآلهيات

## الفصل الرابع : منهج أبي البركات البغدادي في دراسة العقيدة

حاولت فيه استقصاء جميع الجوانب التي شتم بها أبو البركات في إثبات العقائد ويحتوي هذا الفصل على التمهيد ، ثم انحط العام منهجه ، ومنهجه في المعتبر . ثم منهجه تفصيلا في كافة موضوعات العقائد

## الفصل الخامس : البات وجود الله.

ونقسمته إلى تمهيد وثلاثة مساح

وفي التمهيد عرقلت باختصار أهمية هذا الموضوع بالنسبة للعقيدة

والمبحث الأول ذكرت فيه أولا دليل الحركة عند أرسطو الذي أشد إليه ابن ملكا في معبره ، شارحة له بـ بوجسه ويوبى معاه . ثم أوردت نقد أبي البركات له كما جاء في المعتبر ، وأنه لم يرتضه فلما على إثبات وجود الله عز وجل

لمبحث الثاني تكلمت فيه عن أدلة إثبات وجود الله عند أبي البركات وهي خمسة ، أرفقت الدلائل الأولى مع الثاني لأنهما بمعنى واحد تقريباً ، ثم عدت بأندك كل دليل على حدة .

الدليل الأول والثاني دليل الالة والمعلول، والإمكان والوجوب

لدليل الثالث دليل العلم وتعلمه .

لدليل الرابع دليل لحكمة العملية وهذه الأسماء يكرها ابن ملكا في معناه

الدليل الخامس أسميته دليل نفسي فطري

ويذكر ابن ملكا أن هذه الأدلة طرق إثبات وجود الله سبحانه وتعالى

لمبحث الثالث تحليل ونقد الأدلة وجود الله عند أبي البركات حيث عرضتها ومقتضاها من منظور عقيدة أهل السنة والجماعة ، وبينت مدى قوتها وضعفها وهو فقتها للقرآن والسنة ، ثم ذكرت شروط أدلة إثبات وجود الله عند أهل السنة والجماعة ، وقست عليها أدلة ابن ملكا

## الفصل السادس: الصفات والأسماء الإلهية

وقسمته إلي تهديد وثلاثة مباحث قالتهميد معرض أممية هذا الموضوع في الدراسات العقيدية ، وماكان عليه سلف اصناع من نقاء العقيدة والإيمان حتى يعبر بحال فيما بعد ذلك على مر القرون

وتكلمت في لمبحث الأول عن تصور الفلاسفة المشائين لصفات قهر أبي البركات ممثلة في ابن سينا ومذهبه في صفات محني يتصح مدى تأثير ابن ملكا بهذا أو عدم تأثره

المبحث الثامن : عرضت فيه الصفات الإلهية عند أبي البركات ، مبنية برأيه في الصفات عموماً ، وكيف أنه أثبت الصفات لله تعالى ، وقسمها إلى إيجابية وسلبية كما ذكر ذلك في معتبره

أما المبحث الثالث : فخصصته لبحث تحليل الصفات الإلهية عند أبي البركات ، وقسمت نقاط النقد على صوره رأي أهل السنة والجماعة إلى نقاط وضعت فيها المآثرات التي أثرت على ابن ملكا في فصل الصفات وهي

(١) تأثره بالفلاسفة

(٢) تأثره بالفلسفة الصوفية لإشراقية

(٣) تأثره بالتكلميين من المعتزلة والأشاعرة

ثم ألحاحي التي يقترب فيها من الإسلام ومن عقيدة أهل السنة والجماعة ، ثم ذكرت مجملته أهم لقواعد عندهم في الصفات ، وذلك لأهمية هذا الموضوع ، حتى تكتمل الصورة ببيان المنهج الحق

**الفصل السابع : عن قصبة علم الله تعالى بالكليات والجزئيات .**

وأفردت له فصلاً خاصاً بمن لم أدرجها في الفصل الذي لطاها وأهميتها خاصة وقد اعتنى شيخ الإسلام بها وذكرها مفصلة في درء التعارض ، ورد بها على ابن ملكا .

وقسمت الفصل إلى ثلاثة مباحث

لمبحث الأول : وعنوانه عرض ونقد لنظرية أرسطو في العلم الإلهي عند أبي البركات ، عرضت فيه نظرية أرسطو ، وكيف أنه قرر أن الله لا يعقل إلا ذاته ثم موقف أبي البركات من أرسطو ، وكيف عارضه في جميع بدو نظريته ، وضطاه ، وقرر عدم

صلاحياتها وتحدثت بعد ذلك عن موقف أهل السنة والجماعة من نقد أبي البركات لهذه النظرية

المبحث الثاني بعنوان عرض ومقد لظنية ابن سينا في العلم إلهي عند أبي البركات ، عرضت فيه نظرية بن سينا ثم نقد أبي البركات لها هي أسسها لثلاثة ثم تكلمت عن موقف أهل السنة والجماعة من نقد أبي البركات للنظرية

المبحث الثالث تكلمت فيه عن علم الله عز وجل عند أبي البركات اليقيني ، وكيف أثبت أنه تعالى يعلم لكليات والجزئيات ، ثم عرضت لألف أبي البركات من العلم على ضوء رأي أهل السنة والجماعة وتحدثت أخيراً بالتقصير عن صحة لعلم كما يقرها السلف رضوان الله عليهم

## الفصل الثامن : خلق الله للعالم .

وقد قسمته إلى خمسة مباحث صدرته بالمبحث الأول بعنوان تمهيد تاريخي لمشكلة خلق العالم عند المتكلمين والفلاسفة. ووضحت فيه أسس هذه المشكلة المهمة ، وأهم الآراء فيها . وذلك لأن أبا البركات تعرض للمتكلمين والفلاسفة لعرض والنقد المبحث الثاني نقد أبي البركات للمتكلمين.

بينت فيه رأي أبي البركات فيما ذكره المتكلمون في مسألة خلق العالم وقسمت النقد إلى نقاط محددة ، مرفقة ذلك بنقد وإحسان ذكره من ملكا على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المبحث الثالث وكان عن نقد أبي البركات للفلاسفة

أوردت فيه عرض لآرائهم ، ثم مناقشتهم لهم في نظرية لعقول العشرة التي استندوها ، ونقد مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ثم أوردت بذكره من يدل

أفصل مما ذكرته فلاسفة في نظره وهي نظرية لخلق المجدد أو استعد  
الأبعاد أو المستمر

#### المبحث الرابع خلق العالم عند أبي البركات

وتحدثت فيه من أبدأ الذي قرر ابن ملكا من حالاته موقفه من خلق العالم وهم  
نظرية الصدور ، وهو مبدأ ( أن كل فاعل سلة وليس كل سلة فاعلا ، فالفاعل هو  
العدة الحقيقية )

للمبحث الخامس تحليل وتقد لخلق العالم عند أبي البركات

تعرضت فيه إلى قيمة نقد أبي البركات للفلاسفة في ميران أهل سنة ومضى  
موافقة أو مخالفة لهم ، وذلك باعتبار أنه يعمل إلى القدم

#### الفصل التاسع : القضاء والقدر

وقسمت إلى تمهيد وثلاثة مباحث

عرضت في التمهيد أهمية هذا الموضوع وخطورة الجدل فيه ، حيث تكلمت  
تفصيلا عن بعض أنواره التاريخية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم في  
عصر الخلفاء الراشدين ومن بعدهم ، وكيف استمرت المناقشات فيه حتى أدى ذلك إلى  
إيجاد فرق متناحرة

وكان المبحث الأول الذي تحدثت فيه عن موقف أبي البركات الدفاداني من الفرق  
السلفية عليه هي قضية القضاء والقدر ، ومنهم الجبرية بحالصة الثالثة بعموم القضاء  
والقدر ، ثم النظرية أو المحتلة التي تقول بحجج الأوامر الشرعية عن القضاء و لقد  
ثم لفلاسفة حيث قد عرضوا آرائهم ونقدوا .

والمبحث الثاني عن رأي أبي البركات في القضاء والقدر ، حيث بدأ بتعريف لمعنى ، ثم معاصها كما هو متداول ، ثم بيان رأيه في هذا الأمر واشتمل هذا المبحث على ثلاث نقاط الأولى عن الأشياء أو الأمور التي لا تتحل تحت علم الله في نظره ، والثانية في الأمور التي تتحل تحت علمه ، والثالثة فيما يمتزج من الإرادة والسميemi وأنها لا تتحل في نظره تحت القضاء والقدر

ثم أوردت رأي أبي البركات فيما ذهب إليه الفلاسفة ، وكيف أنهم نسوا القضاء والقدر إلى حركات الأفلاك والكواكب ثم ذكرت الخبر خلاصة مذهب أبي البركات في هذا الموضوع مفصلة في نقاط

لمبحث الثالث نقد وتبليل لكلام أبي البركات في القضاء والقدر

تكلمت فيه عن معنى ما ذهب فيه ابن ملكا أو أخطأ في بقده الفرق الثلاثة ، وبيان خطأ هذه الفرق من خلال عقيدة أهل السنة والجماعة ثم نقدت ابن ملكا في القضاء والقدر موضحة مفصلة في نقاط حتى يسهل فهم هذه المسألة المهمة ثم ختمت بإيراد رأي أهل السنة والجماعة في القضاء والقدر.

**الخاتمة وتشتمل على أهم النتائج . منها :**

- (أ) فسد النجحة لإجتماعه والسياسة في عصره ، وازدهار الناحية الثقافية
- (ب) أهم الآثار التي وصلت إلينا من كتبه هو كتاب المعشور في الحكمة.
- (ج) أن ابن ملكا نوح في الاستدلال على لعقائد صديق التنكسين والفلاسفة
- (د) اقترابه من تسلف الصالح في إثبات قضية علم الله بالكلية والجرثبات
- (هـ) رتبته الحكمة الإلهية وحرية الإنسان على لنحو الذي أثبتته أهل السنة والجماعة ، إلا أنه قال في القضاء والقدر قولاً منكراً.

وبعد هذا العرض الموجز في فصول ومباحث الرسالة ، فترقتي (حمد الله حمداً  
كثيراً طيباً مباركاً) فيه على ما أمدني به من عون وبوقيق في إعداد هذا بحث  
وأسال الله عز وجل بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يجعل هذا العمل خالصاً  
لوجهه الكريم ، وأن ينفع به وينفعني به في الدنيا والآخرة

وأخيراً فترسي أقدم هذا بحث المتواضع رغبة من الله العلي العظيم أن أكون قد  
وفقت فيه إلى الصواب فهو جهد بشري ينهه القصر ، وعذري أنني بذلت جهدي ،  
وكل ما في وسعي مما أرجو أن ينفع لي فيما قد يلاحظ من خطأ والتقصير ، فالكبر  
لله وحده ، وأب المسأ فتمني

وأخيراً دعواتي أن الحمد لله رب العالمين ، وبصلاة وتسابيح على سيدنا محمد وعلى  
آله وصحبه أجمعين

## الفصل الأول

### أضواء على عصر أبي البركات

- \* مقدمة .
- \* أصل السلاجقة .
- \* إسلامهم .
- \* سلاجقة العراق .
- \* الحياة الاجتماعية .
- \* الحالة الثقافية والعمية .

**مقدمة :**

إذا طالعنا حياة أبي البركات البغدادي نجد أنها تقع ما بين عام ٤٦٠ هـ - ٥٤٧ هـ على أرجح الرويات ، وأنه من سكان بغداد ، وهذا يقودنا إلى أن الفترة التي عاشها أبو البركات البغدادي هي فترة الحكم السلجوقي حينما تشمر كتب التاريخ الإسلامي .

وهذه الدولة أسسها ربيع السلجقة الأول \* طغرل بك \*<sup>(١)</sup> عام ٤٢٩ هـ واعتبر بها تظيفة أساسية عام ٤٣٢ هـ إلى أن سقطت فيها إيلان و عو في عام ٥٩٠ هـ<sup>(٢)</sup> .

ولقد استطاع السلجقة القضاء على السويهيين<sup>(٣)</sup> الذين كانوا يسيطرون على

(١) طغرل بك ابن ميخائيل بن صبيح بن بشار وبنو طلال وكان يقيم من مشايخ لفرقة الله - لهم رأي ومكينة ، وكذلك صبيح الذي أسس قريضة عزا وهناك نظام طغرل وأخوه جعفر بك في مكانه وهو . واجتمع لهم القوة من السويهيين واستولوا أشبه على حرمان . وبذلك طغرل بك جرجان وسمرقند وفي عام ٤٢٤ هـ استولى على أكثر البركة الشرقية وعظم شأنه . عزا . يوم وتشمر عليهم وكان طيغ كشي احتمال مخالطة على الصنوت وتصيغ . مات عن مرض ألم به ليلة الثامن من رمضان وسره سحر . ولم يترك ولد . توفي عام ٤٥٥ هـ .

( ٢ ) لشعر ابن كثير البداية والنهاية ١٢ / ٥١ ، ٩٥ ، ويصف لشعر هـ أحمد السدائي تاريخ الدولة السلجقية بلسيا ويصفها في ١٨٧ . ابن الأثير الكامل في التاريخ في الكتاب العربي . بيروت . عن مراجعة أعماله وتعليق طبعه من النماذج ٨ / ٣٢ ، ٩٤ )

(٣) عبالعزم حسين دولة السلجقة في ١٧٩ . مكتبة الانتصار السرية . عام ١٩٧٥م

(٤) السويهيين أو دولة بني بويه ( ٣٢٢ - ٤٤٧ هـ ) دولة مستقلة الفرس في شرق الدولة الإسلامية . أسسهم جندب . من بني النظيم ، اتصلوا بجمش ( ملك ) الفارسي وروموا إلى مركز مرهوق في أن احتل على بني بويه فارس عام ٣٢٦ هـ ثم شيوار ويكن أحمد بن بويه من شيوار كركند . حتى وصل بغداد عام ٣٢٨ هـ فقامه الظنفة بقلب " من الدولة " وحينئذ أسس الأمراء . وبعد وفاته سقطت إلى يده من الدولة . ثم تلكت هذه الدولة تدريجياً حتى قسم طيغ لفرقة .

( ٥ ) طار . محمد بن طار شرف الدولة الإسلامية استقله في ٣٦ - ٣٤ هـ أيضاً انظر هـ مرزوق صبيح بعناية الظنفة في العصر السلجوقي ص ١٩ . حسن على الحكيم دراسة في كتاب يستلم لابن أبي حنيفة في ١٨ )

أجراء من إيران ويستطون نفوذهم على الخلافة العباسية في بغداد ، له دب فيها من الضعف نتيجة الخلاف الداخلي مما هبها للسلاجقة الأترياء بسبيل الاستيلاء على بغداد في عام ٤٤٧ هـ ، وأصبح السلاجقة أكبر قوة في العالم لسني بحاصه والاسلامي بعامه (١) .

### أصل السلاجقة -

يتحدر السلاجقة من قبيلة " قز " وتمثل هذه القبيلة مع ثلاث وعشرين قبيلة أخرى مجموعة اقبائسل التركمانية المعروفة " بالفر " ، وكنت تعيش في الصحراء الواسعة التي تبدأ من حدود الصين ، وتمتد حتى شواطئ بحر الخزر وبدأت هذه القبائل في الهجرة نحو الحوض الشرقي ، أما لجنب الأرض أو كثرة النسل (٢) وحمت هذه القبيلة من " السلاجقة " عندما ظهر سلجوق ابن دقاق في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري فوجد أفرادهم وسجدوا إليه ، وتذكر الروايات أنهم نزلوا في ولاية أحد ملوك الترك واستولوا على الجزع الموجودة قريباً من بخارى وبمروقت (٣) .

(١) الدكتور عبدالمعصم حسنين دولة السلاجقة من ١٠٩٥ - ١١٩٥

(٢) د محمد الزمراني تطور السلاجقة السياسي في الدولة العباسية من ٤١١

أيضا د أحمد محمود الساداتي تاريخ الدولة السلجوقية إسلاميا وحضاريا من ١٩٨٦

د عزيز حسيني الحياة الطبية في العصر السلجوقي من ٨٦٠ ط ١ ١٤٧٧ هـ ، مكتبة العارف

الهاماني ، د أحمد كمال الحوي جاسي السلاجقة في التاريخ والحضارة من ٢١ ط ١ ١٣٩٥ هـ

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ، الكويت

(٣) د عبدالمعصم حسنين سلاجقة إيران و العراق من ٦٠ ط ٢ ١٩٧٢ م ، مطبعة السمادة مكتبة

النهضة المصرية

## اسلامهم :

المهم في أمر هذه الدولة أنها اعتنقت الدين الاسلامي

ويرجع المؤرخون هذا بسبب مجاورتهم للسامانيين والعربيين ، بل قيل أنهم  
بعضواً للمذهب السني الذي يرعاه الحبيقة في بغداد ، وتقرروا بالتالي من الحكام  
وقاموا بتقوية أنفسهم بالنال والعتار واعاد جيشهم وبغير العدد . كثير العدد قوي الناس .  
فصاروا قوة يحسب بأسها ، ويرهب جانبها .<sup>(١)</sup>

ويذكر المؤرخون أن اسطخس محمود الغردوي<sup>(٢)</sup> أخذ يوحس في نفسه خديفة من  
هذه القوى التي ظهرت فيما وراء النهر<sup>(٣)</sup> ، وأخذ يخطط للتخلص منهم . واهتمى إلى  
خطبة حاكمة لذلك ، فدعا السلاجقة جميعاً إلى ملاطحة ، وأدى استعداداته التام  
للتفجير مطالبهم . أو على الأقل إيفاد واحد منهم لعقد العهود . فمسر إليه  
أرسلان بن سلجوق<sup>(٤)</sup> ( وفي بعض الروايات اسرائيل بن سلجوق ) عام ١٢٢ هـ  
وكان قد تولي الرعاية بعد أبيه . يرثه جيش قوي ، فلما علم اسطخس بذلك أرسل  
ليه رسالة صلبة قال فيها : أنه ليس الآن في حاجة إلى معونة جيشه . وإنما يود رؤيته  
شخصياً ، فخرج اسرائيل بقوة السلطان محمود ، وأعاد جيشه ومار إليه في عدد

(١) المرجع السابق ص ٢٦ من التأثير الكامل في التاريخ ٨ ، ٢٧ . انظر الساساني تاريخ الدولة  
الاسلامية ص ١٨٦

(٢) اسطخس محمود الغردوي هو محمود بن مسكن بن أبو القاسم يحيى الدولة وأبوه . كان ومناصب ولا  
شرفه ومازالت ، نزل الملك بعد أبيه عام ٢٣٧ هـ . وكان له سيرة مبالغة . وانشجبت كثيرة في ذلك العهد  
وبغيره . وهم مقام كثيرة كان يحب الظلم ويكره العدل . وأنها . مات أرشش ثم به يوم الخميس  
سابع من ربيع الآخر عام ٤٢٦ هـ . ومرة ثلاث وستين سنة  
( ابن كثير . البداية والنهاية ١٢ / ٣٢ - ٣٢ )

(٣) انظر ابن كثير . البداية والنهاية ١٢ / ٥١

(٤) أرسلان بن سلجوق . من أولاد سلجوق بن مغان أرسله والده لمساعدة السامانيين . بعد أبيه عام .  
فاقتصر عليهم . وعظم منه بعد انقراض الدولة السامانية . وأقبل أنه توفي بعد سبع سنين من بعده

انظر ابن كثير الكامل في التاريخ ٨ / ٢٧

قليل من رجاله ، فقمض عليه السلطان ، وأرسله محتقلاً إلى الهند وبقى سجيناً مدة سبع سنوات ، ولم تسمح أي محولة من خزانة لافقائه ، فظل سجين حتى مات <sup>(١)</sup>

وكانت هذه الحادثة بداية صراع مزير بين العربيين والسلاجقة استطاعت الأخيرة في النهاية القضاء على العربيين في خراسان ، وأواخر شعبان من عام ٤٢٩ هـ على يد طغرل الأول في موقعة نندانقان والذي هزم فيها مسعود بن سلطان محمود ، ثم أعلن بالتالي قيام الدولة السلجوقية في خراسان ، ويسار طغرل بعدها إلى بغداد عام ٤٤٧ هـ ، ووصل إلى همدان في الحرم ، واستسلم لطبيعة العباسي في رمضان ، وتولقت لصلات مع العباسيين ، واعترف الطيفه العباسي بأولية السلجوقية حيث نقش اسمه على لسكة ، وتكرسه في لحظة ، وتزوج الطبيعة لعماسي ( القائم بأمر الله ) <sup>(٢)</sup> بإبنة طغرل بك أخ طغرل <sup>(٣)</sup> .

وكان طغرل قد ولد قبل الاستيلاء على العراق ، فاستولى على جورجيا وطبرستان ثم خوارزم والخراسان واتخذ لأخيرة عاصمة له <sup>(٤)</sup> .

وبعد وفاة طغرل الأول ( ٨ رمضان ٤٥٥ هـ / ٦٣ ١ م ) خلفه ابنه ألب أرسلان وجلس على العرش في الري عام ٤٥٦ هـ ، بعد النزاع على السلطة بينه وبين أخيه سليمان بن جقري والذي صدر وأباً للعهد ، وحلفه بعده ابنه منكشاه ، وكثرت الفتوحات في عهده ، وعود أولاده ، سو ، هي لأجزاء القريبة والشمالية القريبة ، أو في الجنوب والشرق حيث يكس الشطر الروماني أو المسيحي ، وحدث كانت موقعة ( ملاذكرد ) بين

(١) د محمد الزهراسي نفرد السلطنة العباسي في عصر العباسي من ٤٠٠ يشاء ابن كثير الكاس في التاريخ ٨ / ٣٧

(٢) القائم بأمر الله هو أبو جعفر عبدالله بن أحمد بن القادر بالله بن أحمد المستنصر ولد سنة ٣٩١ هـ وزوج بالخلافة سنة ٤٢٢ هـ ، وتوفي سنة ٤٦٧ هـ ( أنظر البداية والنهاية ١٢ / ٣٢ ، ١١٧ )

(٣) د عبدالمعصومي رواية السلاجقة من ٣١ كتاب السلاجقة بين والعراق له ( يصب من ٦٨ - ٢٩

(٤) د عبدالمعصومي سلاجقة إيران والعراق من ٣٤ - ٣٥

جند رومانوس المسيحي ، وبين ألب أرسلان في حلب ( عام ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠ م )  
وانتصر فيها المسلمون انتصاراً ساحقاً<sup>(١)</sup>

وهكذا حلت الحضارة الإسلامية في آسيا الصغرى عقائدها ونظمها  
وأديبها محل الحضارة المسيحية ، وانتشرت اللغة الفارسية ، وبقيت عن تلك  
الموقع أن تمكن المسلمون المساجدة من القضاء على المصليين تماماً<sup>(٢)</sup> ،  
والله الجمد والمه

أب قسي عهد ملكشاه فقد تطورت الحياة على يد وزيره نظام الملك<sup>(٣)</sup> الذي  
كان له دور كبير في بناء الحياة السياسية والاجتماعية ، ويعتبر من أهم  
بارعا ، ألف كتابا مشهورا ضمنه آراؤه السياسية وهو من أهم الكتب التي  
تشرح نظم الحكم وكيفية إدارة البلاد ، وشيخ المدارس التي نسبت إليه ( المرس  
النظامية ) ، هي المدن المهمة مثل بغداد ، وأصفهان ، ونيسابور وغيرها  
وأقر الأمن والنظام ، وأوصى بالعمل ، وفتح باب كل ملتقى .

(١) د. أحمد كمال طعي ، التاريخ والحضارة من ٢١ ٣٣

(٢) الترجع المتيق من ٣٦

(٣) نظام الملك هو الوزير العادل الكبير ، ألب عن الملك نظام الملك ، وله سنة ٤٨٠ هـ ، وكان من أولاد  
الدياقين الذين يعمدون في الميادين ، معلق القرآن ، واشتهر في اللغة على اللعب الشافعي ، يقدم في  
القرآن في حرسه وفكره ، والمخلص وزير السلطان على بن كمان ، ملك سلطنة الفقه بأصفاه  
وعنه صيغ المير معهم ، معملات روميه بالفيوضات والتغيرات ، تصب بمفاته هو قول من آخر التعيين  
التيبة ، من أشهر أمهات التكوين المعروف باسم جلالي في مدينة أصفهان عام ٤٦٧ هـ ، مات  
مقتولا ، وجعل إلى أصفهان بعد بضعة له هناك المشير من ريشتم عام ٤٨٥ هـ ، وله من الصغر  
سبع وثمانين سنة

«ظفر طبقات الشافعية الكبرى للمسيكي ٢٠٩ / ٢٢٧ عمدا مع حسنين توبه

السلطنة من ٩ ٦٢

وبعد وفاة ملكشاه ووريثه ، بدأت تتعكك الدولة السلجوقية ، وكان عصر بركيارق ( أحد ملوكهم ) مسرحا للفلق كحلية واحدة لصرجية والتي تسببت في الانقسامية التي ظهرت في ذلك الوقت ، والصليبيون ألد أعداء السلاجقة والذين كانوا يرطون على حدود الدول الغربية ، ويمنطون بغوهم على الشام وفلسطين ، وهكذا جاء عصر السلطان محمد ومن بعده دولة السلجوقية في تلكه مستمر<sup>(١)</sup>

وأنقسمت دولة السلاجقة الرئيسية إلى قسمين متصيرين

(١) سلاجقة الشرق أو سلاجقة خراسان ، يمثلهم سنجر

(٢) سلاجقة الغرب أو سلاجقة العراق ، ويمثلهم السلطان محمود بن

أخ سنجر

وكان بينهما نزاع على السلطة ، انتهى بأن عطف سنجر على ابن أخيه محمود وعينه ولي العهد . وكثف له حراسان وعربة ومال وأداء النهر ، وأجابه الخليفة العباسي بذلك ، وأعاد عليه جميع ما أخذ من البلاد ، ماعد الزبي وباصمته ، وانتهى بذلك التنازع على عرش السلاجقة ولكن كانت نوبتهم في الحقيقة معززة الأوصال نتيجة هذا التقسيم ، وكان كل من سنجر ومحمد يحمل لقب السلطان ، واستمر هذا بعد وفاة السلطان محمود ، فأصبح هناك سلطانان لسلاجقة لعراق برهم ويحد سنجر السلطان الأعظم في خراسان<sup>(٢)</sup> ،

وهذا يقودنا إلى الحديث عن سلاجقة العراق ، وهو مايبها مالمسية لعصر أسى البركات ، ليتبدى

(١) عبد الحميد بن عبد الله ، دولة السلاجقة من ٩٥

(٢) المرجع السابق من ٩٦ ٩٧

## سلاجقة العراق :

وكان أول سلاطينهم - كف دكوت - محمود بن محمد بن ميكشاه<sup>(١)</sup> بن ألب أرسلان ، وقد جلس على العرش عام ٥١١ هـ . مع استمرار الفتن الداخلية والخارجية في عهده ، وبعد وفاته عام ٥٢٥ هـ برزت مشكلة التنازع على السلطة بين بنه داود وعنه مسعود ، واقتتل لطرفي ، ثم اصطالحا ، وقهر مياهم جديد هو ( سلجوقشاه ) عم داود فتقاتل مع مسعود ثم اصطالحا على أن يصدر الأخير وإيا العهد عام ٥٢٦ هـ / ١١٢٦م ، وأقر السلطنة العباسي استرشد بالله<sup>(٢)</sup> هذا الترتيب ولكن الفتن لم تهدأ وتدخل السلطان سنجر فاشتبك في حرب مع جيش مسعود فاقرب من " نيبور " عام ٥٢٦ هـ . وهزم فيها مسعود وفر ، وعين مسجر معزول بن محمد أخا مسعود سلطانا على العراق ومنى ( بابل الثاني )

وتوجه مسعود إلى همدان وتفرغ لمحاربة طغرل عام ٥٢٧ هـ . واستمر عليه واستولى على هذه المدينة فطفر بعرش سلاجقة العراق<sup>(٣)</sup>

وبما تجدد الإشارة إليه أن أبا البركات كانت له علاقة قوية بالسلطان مسعود ، ولسلطان محمود ، وأيضا الخليفة المسترشد كما سنوضح في الفصل الخامس بحيث ويشأه أن شاء الله

(١) السلطان محمود بن محمد بن ميكشاه . تولى ذلك لما أجسه أبوه عام ٥١١ هـ ، وهو ، أربعة عشر سنة . كان من حوزاء الدولة ، فبعه خلم وأن ، وملكه . وما توفي أبوه عرفت المزاني إلى العبدانك وفيها إحدى عشر ألف ألف دينار ، واستقر له ذلك . فطلب له برفادان وفرد . تولى عام ٥٢٥ هـ .

انظر ابن كثير البداية والنهاية ١٦ / ٣١٨ ، ١٩٣ .

(٢) المسترشد بالله العباسي أبو منصور عبدالله بن محمد بن القائم الفضل بن المستظهر ، بويج بالملكية بعد أبيه عام ٥١٦ هـ . وصالح ثمة أبو الحسن بعدما أراد الخروج عليه واستقرت الدولة له بلا منازع قوية التمسع الرابع والعشرين من ربيع الآخر . وكان ابن سبع وعشرين سنة وكان ملج . حظ شهيداً شجاعاً . انظر ابن كثير . بداية والنهاية ١٢ ، ١٩٥ . حقائق نشأته في التمهيد ٧ / ٢٥٧ . ابن اعماد شعرت بذهب ٨٦/١ ، سعد القندي . أوجع القول الإسلامية في التاريخ الإسلامي من ٤٤

(٣) مهملتهم حصرج . دولة السلاجقة من ١٠٢ - ١٠٦ .

• ثم بدأت مشكلة المزاح بين اسمعنيين والصلاجفة حيث لم يؤيد اسمعني محمد بالله مسعود في قتال أعدائه وحذف اسمه من الخطبة وأمر بإيقاف النصارى له على منابر بغداد ، مع آثار العداوة بينهما ، ثم خرج الخليفة لقتال مسعود عام ٥٢٩ هـ / ١١٢٤ م في مكان يعرف بـ " د ي مرك "

ولكنه هزم ووقع أسيراً هو وعدداً كبيراً من أسعنيه ، وكان اسمعني لمباشر لهذه الهزيمة هو ترمذ جبشيه المكون أغلبيته من الأتراك للمالك

لهم أن جيش مسعود عدم عدائهم طائفة ، وعين مسعود حاكماً من قبله ليغدو د فرفض الناس وانتشرت الفتن<sup>(١)</sup> ، وقتل الخليفة على يد الاسماعيلية<sup>(٢)</sup> ، فيويع ابنه الراشد بالله<sup>(٣)</sup> بالخلعة وأبده حاكم بغداد من قبل مسعود ، وأصبح مسعود بعد مقتل اسمعني قويا موهوب الحسب ، غير أن الحرب شغلت بنيه وبين الخليفة لتجديد مرة أخرى ، وأمر الأخير بحدف اسم مسعود من العملة فصار ابنه مسعود وحاصر بغداد سيقاً وحمسين يوماً ، وتفرق أتباع الخليفة ، وعن أبي المؤمن وتدخل مسعود بغداد وعزل

(١) د سعد بن محمد الفارسي (توسيع الدول الإسلامية في الشرق الإسلامي من ٥٠٠ - ٥١٠ م ، ١٤٩ / ١٩٨١ م ، مؤسسة الرسالة)

(٢) اسماعيلية طرقة باطنية من (الفرق الشيعة) عرفت في التاريخ باسم الدولة الفاطمية تمتد إلى الإمام اسمعيل بن جعفر صادق ، فاعرفها كشرع لكل البيت ، وحقيقته عدم طاعة الاسلاف ، ولها فرق كثيرة متشعبة حتى وقتنا الحاضر ولهم تاريخ كبير حيث حكموا المغرب ومصر من خريف الفاطميين ٢٧٦ سنة ، وحكموا مناطق إيران ١٧٢ سنة ومناطق الشام ٢٠٧ سنة مؤسسها بذلك المهدي

انظر د عبدالمعز حقاني (تاريخ الفسطاط من ١٠ الفسطة البصرة في كليب والخراب : تلخيصه من ٤٥٠ م ، ٢ / ١٤٩ هـ ، ويظهر يحيى مسعودي تاريخه تصديق الاسلام في القاهرة الأندلسية من ٧٩٠ م بعددنا

(٣) الراشد بالله هو أبو جعفر منصور بن الرشيد ، أعده ابنه له العهد ثم أراد أن يخلفه عدم يقتر طلب لولاه ابنه بنيه الناس عام ٣٩٠ هـ ، وحضر له على المنابر ببغداد ، وخرج من بغداد عام ٤٠٧ هـ وكانت خلافة أحمد عشر شهر وأحد عشر يوماً انظر ابن كثير : البداية والنهاية ١٢ / ٢٤١

الراشد بالله وعين مكانه المقتضى لأمر الله<sup>(١)</sup> ، واعتالت الإسماعيلية لخليفة الجديد كما اغتالت أبناءه ، ومن ثم صارت الكلمة العليا لسعود في العراق وكان النزاع بين العباسيين والسلاجقة من أهل العمائل التي أدت إلى سقوط دولة السلاجقة ، حيث ضعفت الدولة السلجوقية بعد موت مسعود<sup>(٢)</sup> عام ٥٤٧ هـ / ١١٥٧ م ، ومادت مصرحاً للغزو لحروب الداخلية ، وصار لسلطين العربية في أيدي الأمراء وقواد الجيش وأتابكة أسروجان<sup>(٣)</sup>

---

(١) المقتضى لأمر الله هو أبو عبد الله بن مستظهر بوجه بالحكمة بعد فتح الراشد وله من العمر أربعون سنة ، قيل أنه رأى الرسول صلى الله عليه وسلم في النوم يقول له : جاهد الله في هذا الأمر فقلت بي نفسي بالمقتضى "

البداية و نهاية ١٢ / ٢٢٦

(٢) سلطان مسعود بن محمد بن منكشاه صاحب العراق وغيره ، جعل له من الأمكن والاستعانة شيء كثير لم يجعل لغيره ، أصبح سلطاناً عام ٥٢٨ هـ ، تخرج من سمرقند بيت بيس ، وزيهت بغداد صبيحة أيام قتال الله داه وجماعة من الأمراء جاءوا لقتاله بأرض مرغة ، لهمهم وبعد شملهم ، وكان له خلق وقوة وشكينة ، وزيهت من ثلثي الكس في الربيع ، توفي عام ٥٤٧ هـ

انظر : ابن كثير البداية و نهاية ٢ / ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، شيراز الأزهري ٤ / ١٤٥ ، تاريخ دول ، سلجوق لتأليف القلق بن علي الأسفهانكي من ٨ ، ٧ ، ٢ / ٢ ، ١٩٧٨ م دار الآثار الجديدة

(٣) عبد القاسم حمصين دراسة السلاجقة من ٢ / ١٩١ ، د محمد بن مسعود الخزائنسي نظير السلاجقة السديسي في الدولة العباسية من ١٦٥ ، ١٢٦ بتصرف ، ٢ / ٤٢ هـ ترجمة الرسالة ، بيروت

## الحالة الاجتماعية في العصر السلجوقي :

أبرز الوان مظهر الحياة الاجتماعية هو ذلك التفاوت الطبقي بين افراد المجتمع كما نذكره سابقا أن السلاجقة قوم تغلب عليهم ،إدبارية ، ويذبح حبثهم يحمل لي الثقل والارتصال طليا للورق ، فلما توسعت اتفاق بلادهم وجد اسلاطلي أنفسهم بصجة الى

(١) موظفين للاستعانة بهم في مختلف انشؤون ، وأصبحت هذه الطبقة من أبرز أفراد المجتمع وهي متمثلة في الوزراء والصاب والكتاب والذين كانوا يساهمون في توجيه سير الأحداث في العصر السلجوقي (١)

(٢) وظهرت طبقة أبناء القسائل المسلموقية ، حيث وجد عدد من هذه القبائل الى ايران وبغيرها ، واضطر اسلاطلي السلاجقة الى إعصائهم مرتدات كالجنود سواء بسواء ، فكان وجود هذه الطبقة مصدر فتنة وقلق (٢)

(٣) وقرى أوار طبقة الصوفية في هذا العصر ، والتي صارت من أهم طبقت المجتمع طوال عصر السلاجقة ، وقد أدنى انتشار تعاليمهم الى اضطراب الحياة السياسية وبغيرها ، وساد القلق وانتشرت لأخلاق الذميمة (٣)

(٤) وهناك طبقة أثرت في مجرى لحياة الاجتماعية وهي طبقة لرقيق ، فقد وصل بعضهم الى أعلى المناصب ، كالامارة و القيادة والحجاية ، واستغل بعضهم أن يستغل سلطته حتى في خلق السلطان أو حبسه (٤)

(٥) وهناك من طبقات المجتمع اسلجوقي أيضاً " أهل لمة " من اليهود والصندري وكان الأكثر د منهم يتمتعون بالحرية والطمأنينة والحياة المستقرة ، ويتقيمون

(١) د. عبدالرحمن حسين : سلاجقة ايران والعراق من ١٠٧٩ دولة السلاجقة له : ص ١٢

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة

(٤) د. أحمد كمال الدين علي : سلاجقة في التاريخ والمصارفة من ١٠٩٨ - ١٢٠٠

شعب ثروهم الدينية في أمن نتيجة التسامح الديني الذي كان يسود  
بلاد المسلمين تطبيقاً لمبادئ الاسلام في معاملة أهل الأديان الذين  
يعيشون مع المسلمين<sup>(١)</sup>

ولقد كان أبوالبركات البغدادي من هذه الطائفة كما سنذكر حيث أنه كان  
يهودياً ثم أسلم في آخر حياته .

وكان لهذه الطوائف جميعها أثر كبير في توجيه الحياة الاجتماعية ، حيث كانت  
الطبقة الأولى حبيبة السلاطين ولوراء هي صاحبة " النظام الاقطاعي " ويحق  
للسلطان أن يقطع أي صيغة من الملكية لأقاربه أو غيرهم ممن يريد ، وعدد أغفر بين  
الرعية والفقير بين لحكام والاستيلاء على ما في أيدي الناس مما جعلهم يفرّون من  
المدن الكبرى نتيجة هذا الجور الذي كان يصل إلى حد قتل وقتل الأعراس ، صافه  
لن انتشر الخراب والمجاعات ولجذب خاصة في عام ٥٥٠ هـ / ١١٥٥ م<sup>(٢)</sup>

من ناحية أخرى نجد أن الطبقة الخاصة بأهنت في سنن العيش ، بعيد واسمعت  
معيشتهم بالأهية ، وكان لدولة السلطنة أثر في حسمهم لمقتدر العلة وينتقم  
القصور الذخرة وحرصهم على اقامة مجالس للطرب والشراب<sup>(٣)</sup>

وقد تمتعت لمرأة بحظ وافر من بحرية في العصر السلجوقي ولعلنا أنونا |  
سياسية ، و شتركت في الحروب ، وازدهرت الصناعات يتقو عها كالسجاد والخواهر  
والياقوت وغير ذلك<sup>(٤)</sup> .

(١) د عبدالمعظم حسن: دولة السلطنة الفكتورية من ١١٤١ - سلطنة العراق من ١١٨٢

(٢) د أحمد حليم: السلطنة في التاريخ والمفسرة من ١١٢٠

(٣) د عبدالمعظم حسن: دولة السلطنة الفكتورية من ١١٤١ - ١١٨٢

(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة

هذا وقد أدى الامتزج الحضاري الناتج عن اختلاط العرقيين دلايل بيّنة الى تبادل كثير من التقاليد والعادات الاجتماعية بين الطرفين (١٠)

وكان هذه المظاهر الاجتماعية تقودنا الى الاضطراب الحاصل في المجتمع فتصّلم الفرج لترف مع الحرور لبالغ ، والخصى المنحط مع الفقر المدقع ، وكان هذا أدى الى اختلاف التفهيمات وعدم استقرار لبيادى وأفكار ، وهذا بدوره أدى الى اضطراب وثائق في بعضيات بعض العلماء وأصحاب البصائر ، ومن ثمّ سببنا لونا عن الحق ويبحث عن الطريق اليه .

ولعل من أمثلة هذا التضرّب ماثلّمسه في شخصية لغزالي (١١) مثلاً والذي عاصره انوارالمرکات في هذه الفترة وعاصر مدفيها من اضطراب وحيرة وشبه وتردد وفروق كثيرة متباينة ، فبعد انتقال الغزالي بين البلاد وتوجهه للتدريس بالمدرسة النظامية بتكليف من نظام الملك بعدها بدأت أزمة الروضة والتي استمرت ستة أشهر عام ٤٨٨ هـ ، حيث كتب خلالها " الحفد من لصال " وترك التدريس بسلك طريق الزهد والاعتقاد ، ثم عدّ لي لترحال ، فرحل الى بيت المقدس ثم استقر في

(١١) د أحمد حمدي السجدة في التاريخ والنبأ من ٢٠٦

(١٢) الغزالي هو أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي النيسابوري حجة الاسلام امام أشعري صوفي ، ولد في مدينة طوس وهي من اكبر مدن خراسان عام ٤٥٠ هـ / ١٠٦٠ م من زواجر فقيرين ، أبوه يعمل في عزاء النصوص ، وكان يحب مجالسة العلماء ويحفظهم ، روى بولندي أحمد ومحمد وثلاثين وصي بهما على حدّيق له تصوف من أهل القوي ، يد الغزالي لطم صغيراً فدرس الفقه على محمد أرابكاني والجمهوري وإثره ، كان فقههم مثلاً أشعرياً شافعيّاً درس التصوف ، ودرس مذاهب الفلاسفة وتقدم في تلمذات الفلاسفة وبين مداهم في القصد ، له معرفة جيدة بالوزير نظام الملك مما حج له الاطلاح والتأثر بكثير من جوانب الحياة في فترة السجدة ، له مجالس مشهورة سميت وكان يسخر بخرصة من لا يحمي كثره مؤلفاته كثيرة منها احبته طوم كبري الاقتصاد والاعتقاد قولاني عام ١٠١٠ هـ وفيه يلمح

انظر طبقات لشافعية الكسري للسبكي ١ / ٨٩ هـ فصح له جانباً فاضلة ، الامام من ٢٢ - ٢٦ د عبد الرحمن بدوي مؤلفات الغزالي من ٢٦ - ٢٥ ، د صديقي الحياة بعضه في العصر السجدي من ٢٤٦

التدريس لفترة ، وبعدها ترك التدريس ، والمناظرة واشتغل بالعبادة وأثر العزلة وتصفية القلب للذكر<sup>(١)</sup> ويشير أحد الباحثين أن حوادث الزمان وضرورات المعاش كانت تشوش عليه صفو الخلوة ، وللمقصود بحدوث الزمان كب ذكر البحث - لأحداث استيسية والاجتماعية وميرف<sup>(٢)</sup> ، وأيضا للفرالي ميارات تشير إلى أنه لم ينته من شكه إلى علم يقيني كانت تتلوق نفسه الله بن لزمته خبرته حتى السهانة<sup>(٣)</sup>

ولعل الحديث عن الفرالي لا يعمد بكمكان إلا أن ندلل على ذلك الاضطراب الاجتماعي والسياسي والذي أدى بدوره إلى اضطراب اعواس ويحثها عن الحق ، وتقلدها في أمور عدة

ومن خلال دراستنا لآراء بني البركات نجد أن هناك بوادر صطواب ونقل بين الآراء والمذاهب المختلفة في ذلك العصر ، إذ لا نجد مسلوكا مسلوكا واحدا في آرائه واتجاه أفكاره ، فتراه مثلا يميل مي آرائه حيانا إلى المتكلمين ومرة إلى ابن سينا ويتسامع ران كان قد تقدمهم في معظم أفكارهم ومرة يباي شطره تجاه لصوفية الاشرافية ، مما يدل على حال من القلق كانت تعيشه نفوس لعناء في ذلك الوقت

(١) د عبد الرحمن بنوي مؤلفات الفرالي ص ٢٢ ٢١

(٢) فتح الله خلف ، فلسفة الإسلام ص ٢٢٠

### الحالة الثقافية والعلمية :

برغم ما ذكره من الضعف في الحالة السياسية والاجتماعية ، والاضطراب والقلق الناتج عنهما إلا أننا نجد أن الحاجة للثقافة العلمية تموت وتسمع امتاعاً كبيراً " فمسوح حصر القرن لفاطمة الهجرية ، وطوال القرن السادس نرى الاهتمام بنشأة المدارس ، وكان لثنتين طمعت في الثواب بقلوب ملائكتهم عن تلك المدارس " (١) ، وهذا أدى إلى تسماع الآفاق والاهتمام بالعلم ، ولعل هذه نتيجة طبيعية لحركة لترجمة التي شغلت في الدولة العباسية ، وكثرة تنقل رجال العلم والأدب في مشارق العالم الإسلامي ومغربه ، وبشدة الحركة الفكرية ، ورجوع بلاد السلطنة وغيرهم بالعلماء والأدباء (٢) ، كما ظهرت في هذا العصر كثير من الفرق الكلامية ، والتي اشتد بينها الجدل والفراع والمناقشات ، وتجلّى هذا في الآثار التي خلفها علماء المعتزلة والاسماعيلية والصوفية وغيرهم .

ومن مظاهر النهضة في تلك الفترة أن طلاب العلم كانوا يجهزون لبلاد سعيها إلى موارد العلم والمعرفة ، يأخذون محظاً وأمر من العلوم المختلفة ثقلياً وعقلياً (٣)

وأهم هذه المدارس التي أنشئت لمنع عجلة التعليم إلى الأمام هي " مدارس النظامية ، وكانت المدرسة النظامية في بغداد مدرسة فقه رسمية اعترفت بها الدولة ويؤدى في بنائها عام ٤٥٧ هـ " (٤)

ويكثف مدرسته - وهين من قبل الخليفة العباسي ، ومن أشهر الذين اشتهروا بالتدريس فيها الفراء (٥)

(١) د أحمد طه ، مساهمة في التاريخ والحضارة من ٩٧٢

(٢) د عبدالمعز حسن ، دولة لسانية للكتور من ١٧ بصرف

(٣) لرجع السابق

(٤) ابن الأثير الكامل في التاريخ ١ / ٢

(٥) منظر د بصير ، حياة الدولة في العصر العباسي من ٢٤٢ ٢٤٦ د عبدالمعز حسن ، مساهمة

العراق ، من ١٨٨ ١٨٩

بالإضافة إلى ذلك نجد تقدم في الطب والفلسفة ، والكيمياء ، ، فلك ،  
والرياضيات ، والجغرافيا ، وقد بلغت النهضة العلمية شأنا عظيما في هذا العصر ،  
حيث كان للسلاجقة مدارس تعليمية لا يستفيد منها إلا أتباعها ، وكان الأقبال شديد  
على بعض هذه المدارس <sup>(١)</sup> ، مما دفع من شأن العلم واتعلماء ، وقد سلت أسلاجه  
مسلك النوبيين في رعايتهم للفنون ومسيرتهم للطوبى ، وكان طلاب المدارس يتناولون  
الطعام فيها ويجري على كثير منهم رتب سنوية ، وكان علم الحديث والفقه لشافعي  
أساس التدريس في جميع هذه المدارس الدينية لعالية - وكانت هذه المدارس على  
درجة كبيرة من الأهمية والتأثير في حياة العلماء ، وقد أخطأ بعض المؤرخين بقادسي  
واعتقدوا أن نظام الفلك هو أول من بنى المدارس في الإسلام ، بينما الواقع أنه فقط أول  
من عين رأيا ثابتا للطلاب ، وأوقف الأموال الكثيرة لتغطية رواتبهم ، ورتب لفقهاء  
سواء على المدارس وعلى آية حال فإن تأسيس المدارس لنظامية كان دفع لاجتماع  
غيره من المدارس في البلاد الإسلامية ، وكان المؤتمسون بفنون الشباب أو خدمة  
مذهبهم أو منافسة معارضهم <sup>(٢)</sup> ، وقد عمت المدارس لنظامية وانتشرت في بلاد  
وليسابور وأصفهان والموصل وغيرها من البلاد - إضافة إلى غيرها من المدارس بدرس  
فيها أفضل العلماء وأعلمهم

وكانت خراسان لعظمتها ، فذلك تحظى بعدد كبير من المدارس ، وكان التعليم في  
هذه المدارس متدار لحركة التعليم في المسجد ، فلهذا رس والمسجد كان لهما دور  
كبير في دفع حركة النهضة العلمية وامتداد الفكري ، وقد ألفت بالمساجد خراس  
لكتب التي أوقفها محبو العلم لتحقيق المنفعة للناس ، وانتشرت حولها بؤر قمع قرب  
المساجد وأصبحت مراكز للأبحاث الراقية <sup>(٣)</sup>

(١) د أحمد حسني الدجاجة في التاريخ والحضارة ص ٣٧٤

(٢) المرجع السابق ص ٣٧٥ ، د عبدالمع حسن ، دولة السلاجقة ص ١٧١ ، ١٧٢

(٣) المرجع السابق ص ٣٧٦ بقدره

وانه فرت لعلوم بشئى أنواعه . ففي مجال العلوم شرعية نال علم الفرة ،  
والفسير ، وعلم الحديث ، وعلم الفقه أهمية بالغة

وجع مشروع مذ هب لشيعه . وعدد من الفرق وروج الخلاف حول المسائل  
الكلامية . شتهر علم الكلام ، ويرر لكثير من المتكلمين . وكان مذ هب لاشعري من أهم  
المذ هب الكلامية في ذلك العهد . على العكس من مذهب الاعتزال أي كان ضعيفا الا  
في العراق وهورم وما وراء النهر ، وإرتهت أنشأ لعلوم الانبية واللقوية ، و علوم  
الرياضة والفلكية والطب وعلوم الحكمة ولسطق<sup>(١)</sup>

ويذكر أن العلوم العقلية قويت بشاوية من قبل أهل السنة خاصة ، وأن لتوكل  
على الله أثناء خلافته ( ٢٢٢ هـ ) كان يميل الى أهل السنة والحديث ميلا عظيما لدرجة  
أنه كان يعاقب أهل الجدل والمناظرة<sup>(٢)</sup> . ويوضح في فصل مبهج أبي البركات في  
دراسة العقيدة كيف كن لهذه المقاومة مراقف وقض من بعض العلماء صافة الى  
بعض مواقف هذه الفلسفة والعلوم العقلية

وأصبح ماني ككث والتجويش النبية . فصل من العقليات . وصار المام  
يخشي بالتكريم والتقدير أكثر من الفيلسوف ، وبالتالي هوجمت الفلسفة هجوما  
شديد ورفضت من علماء السنة في ذلك الوقت وهوجم مؤيدوها أمثال ابن سينا ،  
وأين وثله وغيرهم

وقد ذكر الباحثين أن من أمثال حكماء هذا العصر أبو البركات البغدادي مؤلف  
المعتبر ، وكان يخالف ابن سينا ، وكان يؤده في معتقداته الأمير علاء الدولة من  
فر مور . وبدي سنكر أنه هو الذي أسس عليه كتابه المعتبر . وكان علاء الدين بوره  
فيلسوف له كتاب قيم اسمه ( مهجة التوحيد )<sup>(٣)</sup>

(١) المرجع السابق من ٢٧٨ - ٢٩٠ بحثنا

(٢) المرجع السابق من ٢٩٢ . أيت انظر بشرة أعارف الاسلامية ١ / ٤٢٨

(٣) خيرة الدين الزككي الاطليم ٦٤/٩

## الفصل الثاني

# حياته ونشأته

## تمهيد .

تطالعنا كتب المؤرخين بحياة كثيرة الغرائب متعددة الصراف في عصر هذا الفيلسوف ونعيش معه ما يدور فموض في جانب من حياته ويوضح في الجانب الآخر ، ونتمتع بشخصية عرفت الحق - و كان هذا في أحرىات عمره - لا انه جد وجتهد وتفرغ للتعليم - ونرجو أن يكون قد ختم له بالقبول

نقد قدم لبر البركات بهجمة عنيفة على الفلسفة اللسانية ، والتي كانت تسرى متغلظة في كيان تلك العصر وحاول بأقصى جهده ومنع إزاء اعتقد هو أن أحد لم يصل إليها فهي فريدة من نوعها .

ومن خلال هذه الفصول سنتتبع شخصية هذا الفيلسوف وظروف عصره ، وحياته وشأنه وهو من عصر مصدده ، ثم سنعرضه بعد ذلك من أرائه وأقواله في الآلهيات .

## اسمه ونسبه :

هو هبة آله من علي بن ملكا أبا التركات البغدادي وقيل البلدي المعروف بمحمد الرمان ، طبيب من مكارن بغداد (١) .

يختلف المؤرخون في حقيقة اسم حده فل هو " ملكا " أو " منكان " فهو عند ابن أبي أصيبعة والصفيدي والعبري " ميكا " بنو ثور (٢)

بينما نجد أن اسمه " منكان " بإثبات الثور عند ابن خلكان وعند الديهقي (٣) وعند ابن قاضي شهبة (٤) .

وتوجد ترجمة عربية مفردة وهي ( بن ملقى ) في لوسوسمة الفلسفية (٥) .

(١) ابن أبي أصيبعة حين إنباء في ثلاث الألباء من ٣٧٦ ، الصفيدي يكت الهمدان في ثكت العبدان من ٢٠٤ ، المعري تاريخ مختصر الأول من ٢٦٤ ، وأيضاً للفطلي الحيدري إنباء بأخبار الحكباء من ٢٢٤ ، وعند الروطبي في الألباء ٩ / ٦٧ ، وفي موسوعة الفلسفة للكثير عدنا الرمن بنوي من ٧٨ وأيضاً في كتاب الشور لعدي خليفة ٢ / ١٧٣١

(٢) ابن خلكان وفيات الأعيان وإنباء الرمان ٦ / ٧٤ البيهقي تاريخ حكمة الاسلام من ١٥٦ وأيضاً ريشا كحلك معجم للألقاب ٣ / ٤٢

(٣) د أحمد محمد لطيف موقف أبي القاسم من الفلسفة المشائية ( رسالة بكرياء مطبوعة من جامعة الأزهر ، كلية أصول الدين ، رسالة رقم ٨٦١ من ١٢ ، وأيضاً د عبدري عطف من الفلسفة الطبيعية واللاهية عند أبي البركات ( رسالة دكتوراه مطبوعة من جامعة القاهرة ، كلية أدباء قسم فلسفة القسم ٢٩ / ٢ / ١٩٨٢ م ) من ١١

(٤) د عبد القسم الصفيدي الموسوعة الفلسفية من ٦٦ الفلسفة الأولى د ابن ريدون القلوب هبة والشور

## مكان وزمن الولادة :

لم نجد في المصادر التاريخية تحديداً معيناً لمكان ولادة بن ملكا

لبنقادي

فصاحب عمود الألب - يشير إلى أن ولادته كانت بـ " بلد " <sup>(١)</sup> ، ذلك يقال له أحياناً " القلدي " <sup>(٢)</sup> ، سعة إلى " بلد " <sup>(٣)</sup> ، هذه ، وهذا الاسم يحتمل عدة مواضع ، فيقال بلد لعينة قديمة على نجلة فوق الموصل بينهما مسافة مـ ٨٠ <sup>(٤)</sup> ، و " لبلد " يقال لمدينة كرك . والبلد نصف <sup>(٥)</sup> بما وراء النهر ، وأبلد يراد به ( مرو لروند ) ، وبلد أيضاً بليدة معروفة من نواحي نجيل قرب الحضيره <sup>(٦)</sup> .

ويعرض المصدر لتذكر أنه ولد بالمعصرة ويقضى فيها ربما من لرمس قبل أن ينتقل إلى بغداد <sup>(٧)</sup> . ولعل لأصح ما ذكره ابن أبي أصيبعة ، " لأن المرجع التاريخي ( انعمية ) التي تحدثت عنه انما تحدثت عنه بأحدى تسميتي

(١) ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٢٧٦

(٢) التوجع السديق ، وأيضاً عند ليركلي في الأعلام ٦٣ / ٩

(٣) عند الفهرست . وقال لكركه البحر بركة ، لأنها تزار في الأرض ، والبلدة التثنية

ياقوت القموني معجم البلدان ٤ / ١٨٩

(٤) الفهرست هو سكنى والمسعة وأربعة ومئة مرسخ الطريق ثلاثة أميال عاشمية أو ثلثا مئتين ألف مراع أو عشرة آلاف

الوزير لبادي . القاموس المحيد ١ / ٢٦٦

(٥) سفاح الصمد نفسه والسفاح أنه يقلع بها البناء ، والمصدر منه مكان أخضر من النوا

الوزير لبادي القاموس المحيد ٢ / ١٩٩ ، الفهرست الجغرافي ٤ / ١٤٣٣

(٦) الحضيره من عند نجيل القاموس المحيد ٢ / ١١٧

(٧) د أحمد النقيب موقف ابن التركات اسفندي من نقصان الشائبه من ١٢ مقالا من دائرة المعارف اليهودية

وأيفد الدكتور صبري عثمان في رسائل الفلسفة الطبيعية والأولية عند ابنى التركات البغدادي ص ١١ ،

نقلا عن مؤلفات اليهود العربية ( د لائلية ) م . ميثاقينار ص ١٨٢

البغددي نسبة إلى بغداد أو البغدادي نسبة إلى بلد ولا نجد مصدر واحد يصفه بالبغدادي نسبة إلى البصرة<sup>(١)</sup> ، وقد كان دها - كتب نظم - نسبة لعالم إلى البلد الذي ولد أو نشأ فيها

وبما أن اسم " بلد " يحتمل عدة مواضع كد قلنا ، ويعصب بالتالي تحديد مكان الولادة ، إذن " فالاقرب أن صاحبنا ولد في بلدة تقارب الموصل ثم انتقل إلى بغداد وسكنها فاشتهر ببغاديا "<sup>(٢)</sup>

أما وقت ولادته ، فقد اختلف المؤرخون في تحديده ، يختلف برنا بحيث يصعب اتوفيق بين أقوالهم ، منهم من ذكرها بمدينة العميم كالقنطري الذي قال " كان في وسط المائة السادسة "<sup>(٣)</sup> ، وهو لقرن الثاني عشر الميلادي<sup>(٤)</sup> ومنهم من يذكر أنه عاش ثمانين عاما<sup>(٥)</sup> ، ومنهم من يذكر أنه عاش تسعين سنة

(١) المرجع السابق

(٢) مؤيد الدين السبكي ، مناقبه من لبي البركات البغدادي في كتاب " تفسير (اللاهيات )

٢٣٥/٣

وهذا ما يؤكده دائرة المعارف الإسلامية لأنه " يستشرق في حنم ، نسخة العربية أعداد وميزير  
أب عيم خورشيد ، بعد الششتاوي د . عيال المعيد بريس ١ / ٤٢٠ مادة الجرافيكات حية الله بن ملكا

(٣) جمال الدين القفص تاريخ المكاء من ٢٤٢ ويذكر د عبد الرحمن بوي أنه عاش في القرن السادس  
ولا تقري متى توفي على وجه التحديد ، المراجعة الفلسفية ٧٨/٦

(٤) د ماجد فكري تاريخ الفلسفة الإسلامية من ١٣٧ ، نقبه إلى لغويحة د جمال  
الباجي

(٥) البغدادي ذكره القفص في ذكره العميد من ٣٤ والروائي في الأخت حيث يصعب  
حيث مايلي ( ٤٨ - ٤٦ د ) ٩ / ٦٢ ، وأيضاً ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات  
الأعيان من ٢٧٦ يذكرها من خلال لسون الشيخ محمد القفص بن أبي السهل  
البغدادي العمود

شمسية<sup>(١)</sup> وهو البيهقي والسدي يروى لنا سبب مقتله هذه حيث يربط وفاة أبي البركات البغدادي بوفاة السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه حيث يقول

" وفي شهر سنة سبع وأربعين وخمسمائة أصاب السلطان مسعود بن ملكشاه قولج<sup>(٢)</sup> بعدما اعتريه أسد حصر من بغداد إلى همدان أبي البركات البغدادي كعلاج السلطان فلما شمس من شعاعه خاف أبو البركات على نفسه ، ومات خنوسة ، ومات السلطان بعد لعصر ، وحمل تابوت أبي البركات إلى بغداد مع الحجاج " (٣)

" فإن وضعه من سنة وفاته تسعين سنة تبنى سنة ٤٥٢ هـ ، ثم جعله سنة لشمسية قمرية وروى ثلاث سنين صارت ٤٦٠ هـ " (٤)

١ - وقد استبعد بعض الباحثين<sup>(٥)</sup> صحة هذه الرواية وإن كان البيهقي أقرب مصرا إلى أبي البركات لاستخدامه أن يموت إنسان خوفا من شأن آخر خاصة وهو يعلم بالسلطان من مكانة وقوة علاقه أنه بدل كل مسببه في خلافة وليس منه و جاءت الخائبر على غير مايجب له إضافة إلى أن السلطان لابد أن يعلم هذا وأن لشدة أمر خارج من يد الطبيب وإن مايقدر عليه هو الأحد بالأسباب ، بالإضافة أيضا إلى أنه لم يعرف عن السلاطين والأمراء أنهم كانوا يفتكروا بمن يشغل في علاجهم

(١) البيهقي تاريخ حكماء الإسلام من ٦٥٢ وتلك دراسة لطيفة الصلاية أنه ولد سنة ٧٤ هـ وهذا كالمعتقد ضما في طباطبة وصحيفة ٤٧ وقريب سنة ٥٦ هـ ( ١٦٤ - ١١٦٥ م ) ويذكر بكون دراسة جد وفاته تسعين عاما أيضا من ٤٢٥

(٢) القولج مرقس مغربي مشهور مؤلف جد ، يصدر منه خروج القلاء و لوبج البيهقي تاريخ حكماء الإسلام من ٦٥٢

(٣) البيهقي تاريخ حكماء الإسلام من ٦٥٢ ١٥٢

(٤) سديدان كندوى نقلا عن أبي البركات في القرن ٣ / ٢٢٥

(٥) وهو أحمد الطيب في رسالة موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية من ١١

لقد كان هذه الرواية لا تقدم لنا دليلاً متطابقاً في ذكر سبب وفاة أبي البركات ، وبالتالي تحديد سنة ولادته ، وأرى أن المهم هو الإجابة على هذا السؤال الذي يفرض نفسه : هل مات أبو البركات خوفاً من القتل أم أن هناك سبباً آخر ؟ وهل هناك مؤشرات لسوفه من القتل أو لعقاب أن صاحبه مات خوفاً ؟

فهذه الرواية لم توضح صراحة أنه مات خوفاً من القتل كما ذكرت لحرف أولاً ثم " ومات شموعاً " ، وأجل لأجل أنني في تلك الساعة وفي يوم حادثة ، بالإضافة إلى أن السلطان مسعود عرف وبخلاق حسنة منها أنه دائم لاهضاء عن مميم الفعل ، لا يضمن لعن سحيفة<sup>(١)</sup> ، فكيف أن عابيه ، خاصة وقد قيل أن السلطان قد مات في ليلة رجب سنة ست وأربعين وخمس مئة<sup>(٢)</sup>

٢ - ضافة إلى أن الأقوال التي ذكرت أن أبي البركات قد عاش ثمانين سنة كثيرة ومتعددة المصادر ، وبهذا تكون سنة ولادته هي سنة ٤٦٦ هـ<sup>(٣)</sup> ، ما اعيرب أن سنة وفاته هي ٤٤٧ هـ .

٣ - وأيضاً يجب أن نذكر - ن هناك اختلاف في تحديد سنة وفاته أيضاً ، وبالتالي يشعرب الأمر في تحديد سنة ولادته ولا يمكن تحديدها بالتقريب فهي - كما عرفنا - في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري<sup>(٤)</sup> .

(١) ذكر في هذه الصفحات في ترجمة من كتاب تاريخ دولة آل سديق للأصفهاني من ٢٩١٥ هـ

(٢) سيمي الدين : مقالته عن أبي البركات في : ٢٢٥ / ٢

(٣) المرجع السابق ٣ / ٢٣٥

(٤) في ١٨٠ هـ كما ذكر بركلي في الأعلام ٩ / ٦٢ أو ٤٤٦ هـ ، ما اعيرب سنة وفاة سلطان ٤١٧ هـ

في تلخيصها السنة التي توفي فيها أبو البركات وعمره تسعون عاماً أو ٤٦٧ هـ مع تعيينها الأولى

مشافداً إليه أن عمره ثمانين عاماً (مما يؤكد الأقوال

( انظر رسالة الدكتور أحمد الطيب من ١٧ )

وعلى هذا فالأولى أن تكون سنة ولادته هي عام ٤٦٧ هـ مع التوبة بأن تحدد  
سنة الولادة بالتقريب أمر احتشفت في ذكره ، المصادر التاريخية قديمها وحديثها وإنما  
لأخذنا منطلية الأتوال - والله تعالى أعلم

- 
- الفصل في ذكره المبدأ في ذكره معين من ٢٠٤  
- القليل ، صدر الطبعة بأشجار الحكماء من ٢٢٤ ، تاريخ الحكماء له من ٣٤٣  
ابن أبي أصيبعة ، معين الاتية في طبقات الأئمة من ٢٧٦  
د. عبد الحليم الجبلي ، ترجمة الفلسفية من ١٠٦ ، الطبعة الأولى ، دار ابن رجب  
الدمشقي ، تاريخ حكماء الإسلام من ١٥٢

## نشاطه :

الثابت الذي تكاد تجمع عليه المصادر التورمحية ، أن أبنا البركات لعبدادي \* كان في أول أمره يهوديا وأسلم متأخرا \* (١)

قال عنه القفطي \* يهودي في أكثر عمره . لهدى في آخر أمره \* (٢)  
يذكر ابن أبي أصيبعة عن الشيخ سعد الدين اليلدادي \* أنه كان يسكن بغداد في محلة اليهود قريبا من دار أجد الزمان ، وأنه لم يحقه كثيرا بل كان وهو صغير يدخل إلى ربه . ويقال : وكس لأجد الزمان مائة ثلاث . ولم يظف وإذا ذكر \* (٣)

ولقد عرف أبو البركات - من خلال ماكتب عنه في كتب المؤرخين - بصفت وألذب ثم من الكتابة لطيفة العالمة التي تلمسها طمها أبو البركات ، مما يؤكد على أن هناك كتاب من أحضان لكتب أو في مجامع العلم - فمثلا يسميه اليهود أبناء جنسه \* تذييل \* بالعبرية ، أي هبة لله بالعبرية ، وكانو يحبونه في عصره باسم أجد الزمان لمكانته وطمه (٤) ، وأيضا قال عنه البيهقي \* فيلسوف لعاقي ، وأجد الزمان \* (٥) ، والطبيب الفاضل \* (٦)

لذا فراءه شأنه مايلمع هذا الفيلسوف الطبيب من مكانة عالية في لجانهم ، وفي الجذب لأول ألف كتاب ليعتبر في لحكمة والذي سيكون له شأن كبير في بحث ولو لم يكن له غيره لكفاءه

(١) الصلبي : ذكره الهوام في ذكره العيون من ٤ : ٢

(٢) القفطي : أخبار العلماء بالنيار لكتبه من ٢٢٤ : تاريخ الكتب - له من ٢٤٢

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الزمان في طبقات الأعلام - من ٣٢٦

(٤) : عبد النعم ليعبي : تاريخ الفلسفة من ٦ : ٦ : أسئلة الأولى : دار ابن ريدو

(٥) البيهقي : تاريخ حكماء الإسلام من ١٠٢

(٦) الصلبي : ذكره الهوام في ذكره العيون من ٤ : ٤

وفي المجال البحر وهو الطبابة يذكر أنه خدم أسلافه من لأهراء ، ومعهم أنه لا يتعامل مع هذه طبقة إلا من كان مريد عصره ، وتأخر في علمه

يذكر لنسوى " ولما قصى أبو البركات وطره من العلم قدرت سمعته إلى لائق فطلبه الخلفاء والملك فخدم من الخلفاء المسترشد بالله العامري (٥١٢ - ٥١٩ هـ) . فلما وقعت الحرب بينه وبين السلطان مسعود سنة ٥٢٩ هـ أخذ أبو البركات أسير ثم حلى سبيله<sup>(١)</sup> . " وخدم المستنجد<sup>(٢)</sup> ببلده<sup>(٣)</sup> ، وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه<sup>(٤)</sup> ( ٤٩٨ - ٥١١ هـ ) وأبوه السلطان مسعود ( ٥١١ - ٥٢٥ هـ ) ، والسلطان مسعود ( ٥٢٨ - ٥٤٧ هـ )

ومن كل هذا يتبين أن حياة أبي البركات كانت زاهرة بمختلف الجوانب العلمية ، كالطبابة والطب و الفلك والأدب والشروح العسرية<sup>(٥)</sup> كما كانت

(١) سليمان النديم حقه في معتبر من أبي البركات ٢ / ٣٣٦

(٢) المستنجد بالله أبو الظفر يوسف بن النعماني ، كان رجلا صالحا ، رأى محمد في حلم أبيه ثم ورجع به بالعائلة بعد وفاته مسجعة يوم الأحد ثاني ربيع الأول من عام ٥٥٥ هـ وخرج المسلمين به بعد أبيه ، ووقع الوزير بين خيرة بني منجستان ، عائل ثمانية وأربعين سنة

تقار البداية والنهاية ١٢ / ٢٥٩ ، فتراث الذهب ٤ / ٢٦٨

(٣) جوين الأتياء في طبقات الأتلياء أبي أمسية من ٢٧٤

(٤) السلطان محمد بن ملك شاه تولى السلطنة عام ٤٩٨ هـ حيث جالسه أقل بغداد ، خاضع بقدر أيم القارعة القشتالي لك ترمس إلى يطلب منه أن يعطيه نه في بغداد فلم يجبه ، فغضب إلى ذلك فسار من قشلاق إلى بغداد ليهاصره ووقع بينهم القتال حتى مات منها في ربيع الأول عام ٥٥٢ هـ ، كان من حيله القوة وحسنهم مديرة ، عدلا وحسنا ، سهل الاعتاق ، مسعود العشرة ، السيماني وأبوه مسعود بن حضرة الزفارة وعنه أنه ثم أجهت على سريره لذلك وكان عمر السلطان مسعود حين وفاته تسع وأربعين سنة وأربعة أشهر

تقار البداية والنهاية ١٢ / ٢٥١ ، ١٩٣

(٥) صرف أبو البركات بلغة أحد شروح أصول الفلك ، وذلك كما ذكر في بادئة المعروف بالبرهانية ٨ / ٤٦١ ( بالانجليزية ) ، أحمد الطيب مؤلف أبي البركات من القسمة ابتدائية من ١٦

زاخرة بالاتصال بالأمراء والسلاطين . وبالرغم من كل هذا فقد ظلت حياة أبي البركات

- في معظمها كما مهملا من حيث الترجمة والتاريخ<sup>(١)</sup>

ويرى بعض الباحثين أن في بعض جوانب حياة أبي البركات كثيرا من الغموض . حيث لا تقدم لنا المصادر شيئا دال على من أهم جانب في حياة أبي البركات ألا وهو طلب العلم وتحصيله وبالتالي فيجب يعتمد بالخاصة الفكرية هل هو عن طريق التلمذة أو بإيد القراءة<sup>(٢)</sup> .

ويبدو لي أنه يعتمد على ذاته في تعلم الفلسفة . وهذا اعتمادا على ما ذكر في المصادر من أنه " وقف على كتب المتقدمين والملاحزين في هذا الشأن واعتبرها واخبرها فلما صفت لديه وانتهى أمرها إليه صنف كتابا فيها أسماء المعتبرين"<sup>(٣)</sup>

إضافة إلى ما ذكره هو عن نفسه من اعتماده لذاتي في التمييز والدراسة في كتب المتقدمين والمتأخرين - وسيرد هذا في موضعه مفصلا إن شاء الله

(١) موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية للدكتور أحمد العبد من ١٤

(٢) المرجع السابق من ١٥

(٣) الظلي تاريخ الحكماء من ٢١٢

## براعته في الطب :

لقد عرف أبو البركات البغدادي بأنه طبيب مارع ماهر مبتكر ، فإن أقر به واحتدي بعقريته إلى عالم يهتدوا إليه .

فلقد برع أبو البركات البغدادي في علاج الأمراض النفسية والجسمية على حد سواء .

ففي الجانب الأول يروي

١ - « أن مريضاً ببغداد كان قد عرش له طلة المايملوينا<sup>(١)</sup> وكان يعتقد أن على رأسه دب<sup>(٢)</sup> ، وأنه لا يفارقه فكان كل من مشى يتحاذى الموضع التي سقوفها قصيرة ويمشي يرفق ، ولا يترك أحداً يمشي معه ، حتى لا يميز الدب أو يقع على رأسه ، وفي هذا المرض مدة وهو في شدة منه ، وعالجه جماعة من الأطباء ولم يحصل معالجتهم تأثير منتفع به ، ونتهى أمره إلى أوجع الرمان ، فذلل لأهله ، ذاك كنت في الدار فأتوني به ، ثم أمر غلامه عند دخول المريض وبعد أن يشرب إلى الغلام علامة بسبب أن يسارع غلام يحشبه كبيرة فيشرب بها فوق رأس المريض كأنه يريد كسر الدب وأوصى غلامه لآخر وكان قد أعد معه دب في أعلى السطح أن يلقي ما دون إلى الأرض عندما يصرب الغلام الأول بالحشية فوق رأس المريض ، ولما أتاه المريض قال له : والله لا بد لي أن أكسر هذا الدب ، وأشار إلى الغلام فصرب بالحشمة على رأس المريض ووقع الدب من أعلى السطح وكانت له جلطة عظيمة ، وتكسر قطعاً كثيرة ، فدرّ المريض من عنقه تلك بعد رؤيته الدب المتكسر على الأرض » (٣)

(١) المايملوينا أي مريض الزهم

(٢) الدب : الزاغة الضخم وهو داء له صفة وهو

الكلبيروا يعني الداسيس الشديد ٢٢٢/٤

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ وأيضاً الصفدي : دكت : عيون في دكت الصبيان ص ٢٠١

وفي مجال معالجة الأمراض الجنسية ، يعتبر لأمي البركات أبعد دي الريادة في معالجة بعض الأمراض ، كالسرطان حيث عالجته بالفتل ( المرحلة ) مما لم يكن معروفا في عهده ، وهذا يدل على قدرة هذا الطبيب العالم على الابتكار

وهذا العلاج هو ما توصل اليه الأسب - في العصر الحديث حتى لا يسري المرض في البدن كله .

٢ - ففي يوم جاء إلى أوجند الوهمان رجل به داحس<sup>(١)</sup> ، وهو في محسكر السلطان ، وكان الورم ناقص ويسيل منه صديد ، فحين رأى ذلك أوجند لربما ماذر إلى سلامة أصبعه ( عظم الأصبع التي به مفصلين ) فقطمها فلهذا الما ضرور لقد أوجند في الدواة وكان يعتقد أن تناويه بما يداوي به غيرك وبقي عليه أصبعه ، وأوجند أزمان لا يطق معرف ، وجاء في يوم أناني رجل اخر به مثل ذلك ، فاقبها إلى من لاه أول الأمر مداوته وقال : أعطو في هذا ماتبونه صواب ، فداووه بما يداوي به الداحس فانسع المكان ونصب للظفر وتعدى الأمر إلى دغب السلامة الأولى من سلاميات الأصبع وسركوا دواء ولا طافا ولا علاجا إلا واستعملوه ، وهو مع ذلك يزيد وياكل الأصبع أسرع أكل ، وال أمره إلى القطع قالو فعند أن فوق كل ذي علم عليم<sup>(٢)</sup>

وقصة أخرى ينكرها المؤرخون فعال على الشهج التجريبي الذي كان يسلكه أبو البركات في معالجته للأمراض

٣ - ففي يوم كان أبو البركات في مجلعه للقراء ، وعنه ثوب أطلس مشع أحمر أنكر إذا دخل عليه رجل من أوليائه أهل بغداد ، وشكا إليه سعالا أدركه وقد طالبت مدته ولم ينجح فيه دواء ، وأمره بالنعوذ وقال له إذا سعلت وقضعت شيتا فلا

(١) داحس والفاحس : قرحة أو بثرة تظهر بين الظفر والقدم فذلك منها الظفر والأصبع مضمرة كغيره

البيدي القاموس محيط ٢/٢١٤

(٢) ابن أبي أصيبعة : معون النساء في طبقات الأطباء ، ص ٢٧٤ منشورات دار الحد ، بيروت

تثقله حتى أقول لك متصنع فقدد ساعة وقطع فاستدعى ابنه وأدخل يده في كم ذلك  
لثوب الأملسي ، وقال له : ثقل فيه فتوقف حشية على موضع يده من الثوب فانتهره  
فتنكر . وضم أبعد الرمان يده على ما فيه من ثوب والثقة وأخذ فيما الجماعه فيه من  
استفهام وافهام ، ساعة . ثم فتح يده ونظر الى الثوب وبوضوح الثقلة منه ساعة يقلبه  
ووثاقه ، ثم قال لبعض المعاصرين اقطع من هذه الشجرة ناروتحه وأحضرها وكان في  
داره شجرة نارنج حاملة . ففعل لرجل المأمور ذلك ، فلما أحضر البارتحة قال للرجل  
الشاكى كل هذه . فقال أيها الحكيم متى أكلته مت . فقال : ن أردت العافية فقد  
وصفتها لك . فشرع الرجل وأكل منها أولا فثقل حتى استمدها ، وقال له : عص  
وأبظر منكوتن في ليلتك . فمضى الرجل ولما كان في اليوم الثاني حضر وهو متآلم  
فقال ماجرى لك قال : مايت لكثرة ماألتني من السعال ، فقال لأحد الجمعة  
أحضر لي نارنجة من تلك الشجرة فأحضرها ياها . فقال للشاكى : كلها ايض ،  
فقال : ذا أكلتها مايقلى في الموت شك . فقال : كلها فهي القواء . فأكثف الرجل .  
ومضى فلما كان في اليوم الثالث جاء فمائه عن حاله فقال : يت حير ميت ولم أسعل  
فقال له : برأت والله الحمد وأياك وأكل نارنج بعدها أن تأكل بعدها نارنجة أخرى  
يحصل لك ما لا يرجى برؤه . وأمره به يستعمل في المستقبل . فلما قام من عنده ساءه  
الجماعه عن لسبب فقال : أخذت ثقلته في الثوب الأطلس الأحمر وأحميتها في كفي  
ساعة . ونظرت فيها هل بقي بعدها تشربه لثوب مما ثقل كالقشور والنجالة فلم أجده  
. ولو وجدته لاني على أن السعال من قرح أما في الرئة أو في الصدر وكلاهما سبب .  
فلما لم أجد شيئا من ذلك علمت أنه يلزم لزج زجاجي وقد لعج بقصدة الرئة والأت  
للتفهم . فأردت جلالة من مثلك وأمرته بتناول نارنجة . فلما عاد اليّ ووجد شدة  
علمت أنها قد جلبت وقطعت ما هناك ولم تستنفده فأمرته بتناول الأخرى فجلت ما بقي  
وبهية عن استعمال أخرى لئلا يقرح الموضع بكثرة الجلاء فيقع فيما حثرتنا منه .

فاستحسن الحاضرون ذلك من صناعته للطيفة<sup>(١)</sup>

وبعد الحوادث ترفعن على ماكان عليه ابن ملكا من قوة في الاعتماد على النفس وثقة في قدراته انطمية وجانب الابتكار الذي كان يتمتع به .

ان الفعوض الذي التفت حول بعض النقام طهمة في حياطة اسي البركات جعل بعض اعاظمي محل شخصيته حسية ، توصل اليه من موقف وما تعرض له ابن ملكا من أحداث

فتنعت نجد في بعض المصادر اسارية لتي تكلمت عنه ووصف ابي البركات بالكبر والقطرمة

يقول القفطي : « وفي كبر ابي البركات أبعد الرماح وتواضع أمير دولة »<sup>(٢)</sup> يحسن بن التلميد<sup>(٣)</sup> ، يقول استيع هبة الله الاصطبراني<sup>(٤)</sup>

(١) جمال الدين اللطفي تاريخ الحكماء من ٢١٤ - ٢١٥ ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء له لبعثاً من ٢٢٥ - ٢٢٦

(٢) هو الأمير عزوق الله أديق الدولة أبو المنس هبة الله بن أبي العلاء ، وقيل ابن أبي الصنع ضامد بن إبراهيم بن علي بن التلميد النعماني ، أجد رحمه في صناعة الطب ، سافر أول أمره ، وقد العجم روى به مثبلاً ، كان شديراً بالقيمان السرياني والقارمي ، منبهاً في اللغة العربية له شعر مستطرب حسن المعنى ، وكان في خدمه استعصمي « بنصر الله مع أبي البركات ، يرع الأخير في الأمور العسكرية ، ويرع ابن التلميد بصناعة الطب وشيخه بها ، كان حسن العشرة كريم الأخلاق بهي لشاعر حسن الرداء ، شريح تدميرى وقصيصهم ، من تصانيفه اقربالجنة العشرى بن ، احتياض كتاب المعري للرازي ، الثلاثة الأموية في الآخرة البربرية ، له كتابي وخراشي على كليات ابن سينا وغير ذلك لنظر ابن أبي أصيبعة عربى الآف - من ٢٤٩ ، ٢٧١ - بن حنكلى وفيات الأصب ٦١/٦ ، ٢٥ - تاريخ الحكماء من ٢٤٦

(٣) التلميد هبة الله الاصطبراني أو الاصطبراني هو أبو القاسم هبة الله بن الصنع بن يوسف وقيل أحمد ، اسمرق بالبيع الاصطبراني الشاعر المشهور ، طبيب عالم وفيلسوف متبحر ، كان وحيد زمانه في عمل الآلات تفكيكية ، حصل له من صلبها مال جليل في خلافة المسترشد ، كان كثير الصلاة يستعمل الجوز في شعره حتى يفسد به ، من المعش في اللغة - حنكلى بن حجاج ورواه عن =

أبو الحسن الطييب ومقتنيه

أبو إبراهيم في مرقى تقيي

فذاك من التواضع في الثريا

وهذا بالتكبر في المشيخ<sup>(١)</sup>

ولعل سبب هذا اكبر ما كان يحده أس مكان من صفوطات عسقية من ذاك ومن حوله ، فشخصيته عبقرية تحليلية وواقع حال من حوله العناء ، نظراً لديانتة اليهودية وأستطيع أن أقول أن هذه الضغوط وهذه العداوة مينة وبعيد ابن أنطوني كانت قبل اسلامه خلف أسم عيش عيشة هنية وجلس للتعليم كتب ذكر لقطي<sup>(٢)</sup>

(١) كانت وأحد الرومين باباً وسماه « مرة نتاج من شعر بين حجاج »

والاستطرابي نسبة إلى الاستطراب وهو لغة المروية التي تسمى ميزان شخص غيره سنة أربع وثلثين وثمانمائة ، دقة الفالج وفيه بقطرة الزبدية بالهوان ، انشرفي من بغداد انظر ابن خلكان وفهارس الامم ٦ / ٥ ٥٢ د عميدوري الحياة العلمية في العصر المملوكي ص ٥٠٦

(٢) القطي تاريخ الحكماء ص ٢٤٣

(٣) المرجع السابق ٣٤٣ ، ٣٤٤

### شيوخه :

ورغم أهمية هذا المجال في الترجمة ، لأن الشيخ أو المعلم فتوة الطالب للعلم ، وغالب ما تكون الأفكار والمناهج موحدة بين أصحاب العلم ، وبالتالي يدرك الإنسان أهمية هذا الجانب وبوره في تحديد الشخصية .

أما أننا لا نجد تعصيلاً في المصادر التاريخية في هذا المجال ولا عشر في كتب التراجم إلا على شيخ واحد تلقى عنه أو البركات علم الطب ، بل وحرص على ذلك ويدل كل ما هي وسعة لتسمية هذا المعلم الذي أيرز فيه سوغه وإبتكاره وتقوه

هذا الشيخ هو « أبو الحسن سعيد بن فية الله بن الحسين » (١) ، كان من المشايخ المتميزين في صناعة الطب وكان له تلاميذ يتأدبونه في كل يوم لقراءة عليه ، ولم يكن يقريء يهودياً أصلاً وكان أبو البركات يشتهي أن يجتمع به وأن يتعلم منه وحول بكل حريق ولكنه لم تقدر على ذلك ، فتصانق مع أبواب وتجامع له حتى أمكنه أن يجلس في دهليز الشيخ بحيث يسمع ما يقرئ عليه ، وما يجري معه من الحديث وكان يتفهم ما يسمع ويعقله عنده ، حتى وثقه فرصة فريدة مكنته من حضور حلقة الشيخ مباشرة ، وبعد مدة سنة أو نحوها من هذه الحال - أي وأبو البركات يتلقى العلم في الدهليز - جرت مسألة عند الشيخ وحل من تلامذته أن محبوباً عليه من كلام حاتموس

(١) هو أبو الحسن سعيد بن فية الله بن الحسين ، صاحب تصانيف المشهورة من أعيان أرباب الهند والهندية ، كان يلقب دوماً بذاك ، من الأطباء المتميزين في صناعة الطب ، كان قاصداً في العلوم المكتوبة ، مشتهراً به ، فكان فيلسوفاً ، حتم للتفكير واستفهم في صناعة الطب ، وإدراكه البصيرة ٣٣ جمادى الآخرة سنة ٤٣٦هـ ، وقرأ على أبي الفداء ابن التلميد وغيرهم والف كتباً كثيرة طوية ومطوية وخطية وغير ذلك ، منها كتابي الفصاحي ، والمغني في الطب وهو جزء واحد ، والافتاح في أربعة أجزاء ، توفي ليلة الأحد السادس من ربيع الأول سنة ٤٦٠هـ وقيل ٤٦٥هـ وعمره سناً يقسم سنة ونصف جماعة من التلاميذ ، نظر ابن أبي أصيبعة عيون الزمان ، ص ٣٤٣ ، بين حكايا وفيات لأخبار ٧٥/٦ . د عبد الرحمن بنوري التراث النبوي في الحضارة الإسلامية ص ٩٦ مقالة لجريد تسيهر المصري . نكت الهميد ص ٤

فلم يحرو جوابا ، فدخل أبو البركات واسماعيل في الجواب على هذه المسألة فقال له الشيخ قل ن كان عندك فيها شيء ، فأجاب بشيء من كلام جابر موسى وقال ياسيدنا هذا جرى في اليوم الثاني من الشهر القلاني ، في ميعاد فلان وعق يحاطري من ذلك اليوم ، فتعجب الشيخ من مكانه وحرصه على العلم ، واستخيره عن موضوع الذي كان يجلس فيه ، فأعلمه فقال من يكون بهذه المثبة مستحل أن يسمعه من العلم ، وإليه من ذلك الوقت وصدر من أجل تلاميذه <sup>(١)</sup> .

ونكر أن أما البركات قرأ عليه كتب تخليص النظامي <sup>(٢)</sup>

هذه لقصة تبرهن على حرص ابن ملكا على تعلم العلم وعدم استسلامه لدواعي جهل ، وبذلك لكل ما استطاع في سبيل ماير به مقيدا وصوابا  
وتدال أيضا أنه كان بإمكان أبي البركات أن يسلم من أجل حضور الحلقة ولكن لم يعلم أنها من أجل هذا دلالة على أنه كان ينتظر قاعة بهد موضوع ، والله أعلم .

كما تدلنا على تفوق أبي البركات على أقر به ، وسوعه في هذا المجال مد يدل على مستحقفه لما أطلق عليه من القباب في هذا المجال كطبيب بغداد والطبيب الفاضل

ورغم كل ذلك تبقى هذه القصة هي سويحة في كتمب المؤرخ، النبي تخدمت من شيوخ صاحبها ، وعن تلقيه العلم ، وهذه كما يرى تحريما عن شبح واحد وفي مجال واحد يرح عنه أبو البركات وشتهر به وهو الطبابة ، أب عن من تلقى الفسفة والمنطق والعلم احكمية ، فلا نجد لهذا السؤال اجابة في المصدر التاريخية ، والله أعلم

(١) من أبي أصيبعة جيز الأبناء من ٢٧٤ لصفي نكت اليمان في نكت الحسن من ٢٤

(٢) ابن أبي أصيبعة جيز الكتب من ٣٤٣

## تلاميذه :

تذكر كتب المؤرخين أن لأبي البركات إبعدايي تلميذا شهيد بهم بالحكم  
والعفة والعسل

قال القفطي بعد أن ذكر سبب إسلامه : « وجلس للتعليم ، لعائلة وقصده  
ناس ، وأخذ الناس عنه مما تظمه جزأ متوفر »<sup>(١)</sup>

ولكن لا تصد لنا هذه الكتب نوعية العلم الذي كثر يعلمه أبو البركات ويلقبه  
لتلاميذه ، فهو علم طب ؟ أم علم الحسب والحكمة والفلسفة ؟ وأرى أنه كان يعلم في  
المجالين لشهرته في كليهما ، وطبعي أن يطلب منه الاستفادة من المجالين حسب رغبة  
المتعلمين من الطلبة ، ولكن يذكر من أبي أصيبعة أنه كان يسمي على تلاميذه كتاب  
اعتبر وهذا يعني أنه جلس بتعليم للفلسفة فحسب . ولعله يكر جزء من كان يفعله  
أبو البركات مع تلاميذه ولا يقصد التعميم لما ذكره القفطي من أنه جلس للتعليم  
والعائلة ، وهذا ما يجمعه د أحمد الطيب حيث يقول

« ويستطيع أن يرجح أنه كان للتعليم الفلسفي مصعب في دروس أبي البركات .  
ذلك أن بعض من ثبت أنهم تتلمذوا به كانوا يمدحون عن مجال الطب وهم مشاهد  
بارز في تطويع العقلية الفلسفية ، مما يجعله يقرر أن حلقة هذا العليسيوس كانت  
جامعة لأشتات من العلوم وأدراك »<sup>(٢)</sup>

وتتعارف على هؤلاء التلاميذ اثنين يذكرهم ابن أبي أصيبعة بقوله « كان يلمي  
على جمال الدين بن فضلان وعلى ابن الدخان المنجم ، وعلى يوسف والد الشيخ موقوف  
الدين عبد اللطيف البغدادي . وعلى الهذلي بن النقاش كتاب اعتبر »<sup>(٣)</sup>

(١) القفطي تاريخ بكنة ص ٢٤٤

(٢) د أحمد الطيب ، موقوف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٢٧ بتصرف

(٣) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص ٣٧٥ ، المصنف بكنة الهميم في تكملة العبيد ص

٤ ، ٢ ، سليمان النجدي ، مقالته عن أبي البركات في لفتير ٢٣٨/٣

## ١ - أما جمال الدين بن تفضلان فهو :

يحيى<sup>(١)</sup> بن علي بن الفضل بن ميه الله بن بركة ، أبو القاسم جمال الدين المعروف بدين قضلان ( وهو لقب جده ) ، سافر من فقه « الشافعية » ، بغداد ، لولد والوفاء ، ولد عام ٥١٧هـ . تلقاه بنيسابور وسمع الحديث وحدث . له نظم حسن ، كان من أئمة علم الخلاف والجدل وأهل بغداد . وانتفع به الطلبة والفقهاء ، وبنيت له مدرسة فدرس بها وبعد صيته ، وعرف بمدرس النظامية<sup>(٢)</sup> ، وكان مقطوع اليد يقع من الجمل فكسرت راقطته ، توفي عام ٥٩٥هـ .<sup>(٣)</sup>

## ٢ - وأما أبي القاسم الهجيم فهو :

سعيد بن الحارث بن علي بن عبد الله بن سعيد ، أبو محمد النعوي المعروف بأبي القاسم ، كان من أعيان النخبة المشهورين بالفصل ومعرفة العربية ، ولد سنة أربع وتسعين وثلاثمائة ، توفي بالموصل سنة تسع وستين وخمسمائة ، أقام بالموصل وسمع لحد ث ، وتروى لكتاباته أنه كان كثير العلم والسيان . ولعل هذا هي آخر عمره . وله تصانيف منها كتاب شرح لانساح في أربعين مجلدة ، شرح اللامع ، كتاب الرياضة في النكت النحوية وله عشرون كراسا في تفسير قل هو الله أحد ( مجلد ) ، وله رسائل وديوان شعر وغير ذلك .<sup>(٤)</sup>

## ٣ - أما يوسف بن محمد بن علي البغدادي :

هو أبو محمد أبي العز الموصلي وأك الشيخ موفق الدين عبد الطيف البغدادي ، كان مثقفاً عظام الحديث ، بارع في علوم القرآن والقرآنات صحيحا في الحديث

(١) كان اسمه وألقا قبله

(٢) وقد ذكرنا نبذة من هذه الدراسة عند ترجمة مؤسسها في فصل « أشراف بني مصر » ، ص ٥

(٣) الرضاوي ، الأعلام ١٩٨٦

(٤) الصفي ، نكت البيان ص ١٥٨

والصلاف والاحسول ، وكان متطرقا في علوم العقلية<sup>(١)</sup>

وكان بنة الشيخ موافق للنسب نحوي لغوي ، متكلم طيب جدير بالفلسفة<sup>(٢)</sup> ،  
ومن البديهي أن يتأثر الابن بآبائه

٤ - أما مصنف الدين ابن النقاش ،

فهو الشيخ الامام أبو الحسن علي بن أبي عبد الله عيسى بن هبة الله بن  
اسحاق ، مولده ومشيئه ببغداد سنة ٤٥٧ هـ ، عالم بعلم العربية والآب وكان يتكلم  
الفارسي ، واشتغل بصناعة الطب على أمي البوالة هبة الله بن الطعمد ولارمه مدة ،  
واشتغل بعلم الحديث ، وكان يحضر مجلس ابن الجوري ووكاتبه ، ومن أدبه  
إذا وجد الشيخ في نفسه

بشطا ، فذلك موت خلفي

الست ترى أن ضوء السراج

له لم قبل أن ينطفئ

ذهب إلى دمشق وبقي بها طب ، وكان أوجد رعاته في صناعة الطب ، ثم توجه  
إلى القاهرة وأقام بها مدة ، ثم رجع إلى دمشق وأقام بها حتى وفاته ، وخدم بصناعة  
الطب الملك العادل ، وورثه لزيد محمود ونكي ، وخدم في انبمارستان الكبير اندي انشاه  
الملك العادل بدمشق ، وكان ابن النقاش كثير لاحسن محبا للجعل ، توفي بدمشق  
يوم السبت ثاني محرم سنة أربع وسبعين وخمسمائة ودفن في جبل قاسيون ، وقال

(١) ابن أبي أصيبعة مروج الذهب ص ١٨٢

(٢) طبقات الشافعية للسيوطي ٢١٣ ، تحقيق محمود كنعاني ، عبد الفتاح العواد ، دار احياء  
الكتب العربية

الأصبهاني - توفي في العشرين من جمادى الآخرة سنة أربع وأربعين  
وخمسمائة <sup>(١)</sup> والله أعلم

وهذه السلسلة البسيطة عن هؤلاء التلاميذ <sup>(٢)</sup> ( العلماء ) الذين أنهم كانوا على درجة  
كبيرة من العلم والمعرفة سواء في الطب ( كائن النقش و الهندسي ) أو غيره من العلوم  
كالمنطق والجدل ، بل نجد أن لبعض عالم في الحديث أو في لقرآنات أو له مؤلفات في  
التفسير ، مما يبرهن على أن ابن حنك كان على تقدير وثقة أهل زمانه - خاصة بعد أن  
أعلم وتفرغ للعلم وجاهل للعلماء - .

---

(١) ابن أبي أصيبعة - حيا الأئمة في طبقات الأطباء من ٦٢٥ - ٦٣٦ من كثير البداية  
والنهاية ٢٤٤/١٣

(٢) تذكر تاريخ المعارف الإسلامية أن من بين تلاميذ أبي البركات « سعد بن علي » الذي كان أصلاً من  
تلك سلسلة له ، ويصح أن هذا اليهودي تلقى عنه العلم قبل إسلامه - انظر ص ٤٦٥

### الفصل الثالث

ثقافته وآثاره العلمية

اننا من خلال ما عشناه من لحظات مع سيره هذا العالم الطيب - أبو البركات -  
 ومن خلال ما وصف به من قول مؤرخين من أوصاف وحلي من خلال كتبه الرمان -  
 فيلسوف العراقي - الطبيب الفاضل - طبيب بغداد - ندرك مدى ما توصل إليه من ثقافة  
 ورعاية في مجالي الطب والفلسفة

والميزة الهامة التي تولع من مكانة هذا العالم هو اعتماده على بقده الذاتي وعدم  
 قبوله لما يقرأ ويطلع عليه بدون عرضه على منطق العقل واللبس ، ومن ثم يبرر لنا فكرة  
 التجديد والابتكار في كتابات ومزاجات ابن ملكا ، « ولعلنا أن ننظر الى أبي البركات  
 كمفكر مجدد لا كشارح أو معلق على ما كتبه المتقدمون »<sup>(١)</sup>

وهذه المكانة التي وصل اليها من الثقافة والعلم يوضح لنا سببها ما قاله الخافض  
 عن ابن ملكا « وكذا موفق المعالجة ، لطيف المباشرة ، خبيراً بعلوم الأثر ،  
 قيماً بها حسن ، عبارة لطيف الاثارة ، وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا  
 الشأن وعبرها وأحبرها ، كتب صفت لديه وانتهى أمره ، انه صنف فيها كتاباً  
 سماه المختار »<sup>(٢)</sup>

فأبو البركات بدأ حياته مطالعاً قارئ كتب معاصريه ومن سبقهم ، وهذا يعيد ثقة  
 لقوة علمه وسعة ثقافته ، لذا ندرك ما للقراءة من فوائد جمة وأثر عظيمة على  
 صاحبها المستفيد الواعي النابذ

شهادة الى ما ذكرناه من حبه للعلم وعدم استسلامه لرفض شيعه وأهله على  
 استمرار العلم لينعم ببلاده ، ولإبني حنابلت فكره وطاقت نفسه حتى سمحت له  
 الفرصة لدراسة العالم ، واعتنق العلم والبحث والأدب

(١) د أحمد قنديل ، مواقف أبي البركات من الفلسفة ، طبعة من ٢٩

(٢) القلبي ، تاريخ الحكماء من ٢١٣

هذا كله أدعى إلى أن يكون أبو الإدراك عالماً - ليس فقط في الطب - وإنما في علم  
كثيرة الطلب عليه ، واشتهر في ذلك الزمن لتقدم الترجمة ونشر مصطلح بالفرس  
الفارسي ، ولكنه أتيه به اتجاهًا دينيًا أو دينيًا إلهيًا  
يليد هذا ما نلاحظه علامة شيخ الإسلام ابن تيمية (١)

#### (١) ابن تيمية (٦٦٦هـ/١٢٦٨م)

هو أحمد بن عبد المنعم بن عبد السلام تقي الدين أبي العباس بن تيمية المصري - شيخ الإسلام ، ولد  
بمدينة حران ( شمال العراق ) في العاشر من ربيع الأول وأول ثلثي عشر سنة ٦٦٦هـ بوهي والده بعد  
قتله الذي تسبب إثر هجوم الأتراك على سنة ٦٨٢هـ ثم ماتت به ، لزم والده الشيخ وعاش  
القرن سفيراً وظهرت عليه علامات المهنية فخرج في حاشية المعلم وكتب الكثير غير شاع على حد  
سمع القاريين وكتب الحديث على المشايخ والعلماء ، وجاهد في الله حق جهاده ، ناظر أهل زمانه ويعبرهم  
من الفلاسفة والصوفية والناكثين وأثبت حجة العقيدة وأقر الحق مما سبب له الاعتقال عدة مرات ففرغ  
فيها للعبادة وكتابة الكتب ، توفي رحمه الله في المحرم سنة ٧٢٨هـ في العشرين من شوال بعد مرض  
بزل به ، وكان عظيم قدر أبيه كما كان عظيم طلال حياته ، له من المؤلفات ما لا يحصى له ولا يحصى ،  
رحمة الله وأجره له العبد المذنب

انظر محمد أبو زهرة تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي من ٦ - ٦١ ، الشرحي تحافظ  
بن تيمية من ٢٩ ، ٩٧ ، ط ١ ، دار القلم ، الكويت

#### (٢) ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)

أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ، ألقب بـ الشيخ الرئيس ، ولد في صغد  
وطبرستان ، ولد بأقشيش من قرى بخارى وكان أبوه من بني دغ ، وبعد من الطب طبية ، ثم الفلك والأدب ،  
يعرف في الفلسفة ، وبالأخص في الميتافيزيقيا في حكمة الأتولة ، برع في الطب أيضاً طبياً فضعياً مثلاً أنه  
يكتشف أن رأس سينا ، من مؤلفاته الكثيرة ، الهندسة ، الهندسة ، الهندسة ، كتاب الهندسة ،  
كتاب الانعكاس ، أسباب حركات الحروف ، رسالة في الاسم المنعرج المنطقية ، رسالة في اثبات القدر  
شظير ، محمد عبد الرحمن مرجعاً عن الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية من ٤٧٤ ، ٤٨٩ ، د  
عبد الرحمن بدوي مؤسفة الفلسفة من ٤٧ ، ٤٨ ، لمؤسفة الفلسفة نظماً عن الميتافيزيقية ، في د كمال  
جلال الطهراني ، عبد الرشيد الصديق

« ابن أبي شيبة <sup>(١)</sup> نشأ مع النكعسي الفلسفة لأصغرت ، وابن رشد <sup>(٢)</sup> ، نشأ بين الكلايين <sup>(٣)</sup> وأبو البركات نشأ بمقداد بين علمه ، لسة والمحدث ، فكان لكل من هؤلاء بعده من الحق مصب بعده عن معرفة آثار الرسل ، وقربه من الحق بحسب قرينة من ذلك » <sup>(٤)</sup>

وعندما ناقش ابن تيمية مسألة مهمة في الفلسفة وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد - وهذا رأي ابن سينا وأمثاله الذين أحفثوه كما سنذكر - قال : « ولهذا لم يعتمد

(١) ابن رشد ( ٥٢٠ - ٥٩٥ هـ )

هو محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد ومكنى أبو البريد ، ولقب بالمفيد . مثل اسمه إلى الفلسفة فكان ( أثيريس ) - فيسرف بقرية وقاص وطيبي - ولد في قرطبة بإسبانيا . وثاني في مراتب ولقب بالمفيد لأن أباه ووجه وجهه كانا تسميان ، درس ابن رشد علم الفلك النالكي ، وللمنية ، واشتغل عن الفقه أصغرت أبي محمد بن ريت ، واستأثر كتاب المبدأ للامام مالك عن أبيه . ودرس الفلسفة والشعر وراح بالفلسفة وأحكامها زاد شهيد ، وكانت مصدر شهرته . كتب كثيرا من كتب أرسطو وتلأ في اليونان ، وقربه السعنان بقولهم لسمسور بالله حتى صار وجهها في دولته من مؤلفاته ثلاثة في : شخصيات ، والشعور المتوسط ، والشعور استوية لآلقات أرسطو . ويضيف إليها تحقيقات غرضية وقديمة . وآخر من مؤلفاته لا تقل على أي حال من سبعين مؤلفا صنعت بعضها الكثير منها بهات التهافت . مقالته في علم النفس ، مقالة في العقل ، كتاب الكليات في الطب ، الكشف عن مناهج الأئمة

أنظر د محمد مرعش من الفلسفة تيوبانية من الفلسفة الإسلامية من ١٧ ١٧ هـ . عبد الرحمن بدوي منسوجة الفلسفة ١٩/١ ، ٢٤ ، منسوجة الفلسفية من ١١

(٢) الكلايين من القرن الإسلامية ، وعينه محمد بن كرام السبستاني . كان عبدا من وهاد المروجة ، وأظهر ذمته بمراسل ، وقد تولدت عنها ثلاث فريز ، عقلية وفارالدية ، وأسماعلية . ويدع الفكر مية فوق لمصدر أمه ، وأحاط به جسم المبرور . كما ذكر الأشعري في مقالات الاستيعاب فواضله بذلك التثوية كما رجم ابن كرام أن الله تعالى مناس القوم .

مقدمة القضاة ولقد كثر ميمية . عناد د أحمد السراج . سيد مهدي من ٥٧ هـ . أبيه لأشعري

بشر عقائد الاسلام من ١٤١

(٣) ابن تيمية . منهاج السنة النبوية ١/٨ المكتبة عظمية ، بيروت

عليه أبو البركات صاحب المعتمد وهو من أقرب هؤلاء إلى اتباع الصفة الصحيحة بحسب نظره ، و اعتدول عن تقليد سلفهم مع أن أمرهم وحكمتهم أن العقبات لا تقليد فيها <sup>(١)</sup>

وهذه شهادة من شيخ الاسلام تدل على العلم والروى والمعرفة لهذا الفيلسوف ، وهي مغلقة له تؤكد ما ذكره عن شخصيته ، راتبة المحصلة ، والتي لا تأخذ الأمور بعينها

خلاصة القول أن هناك عو مل ساعدت على تنمية فكر أبي البركات السعداني وبإتاني وحوله إلى هذه المرتبة والمقامة الثقافية لجميلها فيما يلي

١ - الاطلاع والتأمل في كتب المتقدمين والمتأخرين ، ثم تجميع ذلك واختياره وعرضه

٢ - حبه للعلم وحرصه على مجالسة لعلماء

٣ - قوة عقلية وسعة عقائريته

٤ - عصره والبيئة التي نشأ فيها

(١) في توبة منهاج أسسة التوبة / ١ / ١١٢

## آثاره :

من الكتب التي يطلع بصحة نسبتها إلى أبي البركات البغدادي تعتبر قليلة جداً إلى جانب معرفته عنه من علم وفكر ضليعين ، ولعل المسند في هذا ينكسر د. أحمد الطيب

« أن صاحبنا عرف بأنه ناقد ومبتكر لا شرح أو ناقل ومن ثم جاءت كذايته في كم النقد والتجديد ، إضافة إلى الظروف التي أحاطت بنشأة أبي البركات فقد عاش يقرأ لنفسه ويكتب لنفسه ولم يجد في فترة شبابه - وهي فترة النشاط العلمي - تلاميذ يستمعون إليه ويستفيدونه لعلم والمعرفة ، بل كان يستبقي بذات أفكاره وثماره هو في أروق حاضرة بعيدة عن مواطن اللبوع والانتشار »<sup>(١)</sup>

لأن كتب المؤرخين لم تذكر أنه جالس للتعليم إلا بعد إسلامه ، إلا أن هذه الكتب على قلتها أو كثرتها تجعل مخرج بحسيلة علمية جيدة وأفكار جديدة أما هذه الكتب والرمائل التي تركها أبو البركات البغدادي فهي

١ - كتاب المختار :

لهم مؤلفات أبي البركات البغدادي الذي أنه ستحاجة لرعه أكثر تلامذته التي هو كتبه ومستطبه

قال عنه القفطي « أحلاه من النوع الرياضي ، وأتى فيه بالمنطق والطبيعي واللاهوتي ، فجاءت عبارته فصيحة ومقد صده في ذلك الطريق صحيحة ، وهو أحسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان »<sup>(٢)</sup>

(١) د أحمد الطيب مؤلف أبي البركات من الفلسفة الإسلامية رسالة بكتواته من ٢

(٢) القفطي تاريخ الحكماء من ٢٤٢

فهو يحتوي على لمحة الفلسفية الثلاثة : المنطق ، والطبيعيات ( ب ) في ذلك طم النفس ) ، والالهيات ، وقد طبعه في حيدر آباد شريف الدين أنكاي سنة ١٣٥٨ هـ ( ١٩٣٩ م ) ، <sup>(١)</sup>

ويدل اسم الكتاب ( المعتمر ) على محتواه ، أي أنه عتبر ماكره من المسائل ودرستها دراسة وافية مقالة ، وهذا معني هنري كورين بتسمية الكتاب بالكتاب الذي أنشئ بالتفكير لشخصي <sup>(٢)</sup>

والقد جاء هذا الكتاب بمثابة الهبة العظيمة بديء وضعها شيخ الرئيس ابن سينا ، والذي جمع الفلسفة في كتبه وبقومها وأحدها وسمار على خط أرسطو ، وأثبت ويلى وكان كتاب لشقاء مثل أول كتاب جمع أنواع الفلسفة فكانه صار لا تنسج أو أنه ولا ينسج مواله <sup>(٣)</sup> ولكن وجود المعتمر غير من هذه النظيرة لا جاء فيه من نقد للفلسفة الحديثة الحديثة

يقول أنسوري ، فجاء بعده لوحد لزمان أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي في وسط المائة السادسة ، فاشهد فلسفة المشائين وعتبر مسائل أرسطو ، واستدرك كتبه ، وبطر في أو أنه وبدون ما رأى وأرتأى في سفر عظيم سماه كتاب المعتمر <sup>(٤)</sup>

وبهج في هذا الكتاب نهج مميّز فريدا مستحدث عنه فيما بعد ما بن الله

(١) دائرة المعارف الإسلامية الأمانة المستدرك في العالم من ١٢٦

(٢) كورين تاريخ الفلسفة الإسلامية من ٢٦٨

(٣) مقدمة كورين في الجزء ٣/٣٢٤

(٤) الترجمة السابق

قال في مقدمة كتابه « أنه ألف هذا الكتاب اجدة لرغبة كبير تلامذته وقديمه  
الذي هو كاتبه <sup>(١)</sup> ومستمليه ، والذي تصفح تعاليمه وراجع في علومه حتى كمل  
وتتلى ستمائة مع تعليمه وتعميقه كما يقول صاحب المعبر وتذكر « ثمة المعارف  
الاسلامية » أن من بين محبيه «أشياءه علاه الدولة ابن فرامور <sup>(٢)</sup>

### أجزاء الكتاب :

يتكون المعبر من ثلاثة أجزء .

الجزء الأول من كتاب معتبر في الحكمة والذي الفصح به كتابه - هو المطلق -  
واحتذى فيه جدو أرسطو في كتابه في المطق لكنه لم يتبع من غير نظر ابن أصلح  
مافسد منه ، وصوب الخطأ فيه وأتى بما أخلاه وقدم له مقدمة تذكّل على ما للرجل  
من معرفة بهذا العلم وخبرة وحكمة ، وبين مدى الحاجة اليه ، وتبذّر عن ما سطره  
المتأخرون في مدح هذا العلم حتى حسيبه شعرا أو شعرا فعدل عنه . « قو نبي الاظهار  
وعروض الأفكار » هو وصف المنطق بأنه عروس الأفكار كشعشع من حقيقة الامر .  
فكما بالعرض يعرف مستقيم الشعور من منكسره ، فكذلك يعرف حق المفرد  
والبرهان من باطلها . <sup>(٣)</sup>

(١) يذكر أحد الباحثين أن أبي البركات قد جمع كتابه معتبر اسميه نوريا شمس ويصفه بأنه « من تنمى  
بما فيه ، وبعض الأصول المضطربة لكتاب المعتبر » في الهامش . تعدد هذا الاسم بينه الأمير  
القيسوق هذه أهولة ملك التي حصة وقد ذكر يهتفي أن ملك الدولة هذا كان ملكا مدلا ويقر  
عنه رأيته بعد من عام ٥١٦ هـ ، وكان عرض على والذي تصنيفه الذي سماه « مهجة التوحيد »  
وكان ينبغي من رأي الحكيم أبي البركات البغدادي وإذا كان هذا القاصح من أن يكون هذا الأمر هو  
الذي حمل أبا البركات على تأليف «معتبر» وقد ذكر في مقدمه أنه كان من بين أئمة الصنم علاه  
الدولة فرامور بن علي أمير برد الذي دافع عن أبي البركات ومن ألقاه في كتاب عنوان مهجة التوحيد  
سفر دائرة المعارف الإسلامية من ٤٦٨ هـ - أحمد الغيب مؤلف أبي البركات من الفلسفة  
المستبثة من ٣١

(٢) معتبر ١/٨ ، دائرة المعارف الإسلامية ١/ ١٢٨

(٣) سفر مقدمة التوحي في المعتبر ٢٤٦/٣

وقد اشتمل هذا الجزء في المصحح على خمس مقالات في فنون متفرقة من المنطق وكل مقالة تنقسم الى فصول

**المقالة الأولى:** في المنطق وبغضائيه ( المعارف وتصوير المعاني بالعربية والرسوم ) وفيها ستة عشر فصلا

**ثم المقالة الثانية:** في العلوم وماله وبه يكون التصديق والتكذيب في سبعة فصول فتكلم في هذه الفصول على مبادئ

في الإيجاب والسلب ، و القضايا الكلية والجزئية وأقسام القضايا

**ثم المقالة الثالثة:** في علم القياس في سبعة عشر فصلا

الفصل الأول من هذه المقالة في تأليف القضايا بعضها مع بعض على صورة يستفاد علمها ، فاعلم علم بمجهول

وتكلم في هذه المقالة عن الأشكال وطرق نتائجها

**ثم المقالة الرابعة:** في علم البرهان ووقفت في سبعة فصول ، وذكر في هذه الفصول أقسام المقدمات ومطالب العلوم

ثم آخر هذا الجزء **المقالة الخامسة:** في طوبىقا وهو على اصول وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات دثة مشهورة<sup>(١)</sup>

يقول النجدي : « وقد أعطى المصنف حق البحث في الحدود ، وتحقيق الداتي والعرضي وأشكال القياس وقد استجاد لحافظ ابن تيمية أقواله فيه في كتابه لرد على المنطقيين »<sup>(٢)</sup>

(١) انظر المرجع السابق ص ٢٢٦

(٢) المرجع السابق

والكتاب مكانة في هذا العلم ، ، فانه لا يحق على الناظر اسصير والعارف لصحير  
 علو شأن هذا الكتاب وتفرّد أساليبه بحيث ناز في وقعه مرميته على أغلب الكتب  
 المتتالة بهذا العلم . فمن مزايا هذا اللوجر السلّك أنّ مصنعه احقق لتبحر في  
 للمقولات قد أوضح المصائب . لعلية مبررات موحدة شافية . بحيث عسى عن غيره ويح  
 المطالب للثقافة التي لا توجد في غيره ، وان وجدت فغير دافية وغير مقنعة . و احقق  
 بحث رؤوس مسائل هذا العلم ، وكلام أئمة هذا الفن مثل أرسطو وأفلاطون وسقراط  
 وغيرهم ، وتلحج حججهم ، وبراھينهم واجتهد فيها ، (١)

أم الجزء الثاني من الكتاب فصنّفه في الطبيعيات . وسلك مملكة الخاصة  
 التجريبية . فالحق في الطبيعيات حسب ما يزيده الحسن والمشاهدة والتجربة لا القياس  
 اليحتر والظن الصرف (٢)

وهذا الجزء ينقسم الى عدة أقسام

**القسم الأول** منه يعنون . المصائب التي تكلم فيها أرسطوطاليس في كتابه  
 المعروف ( بالسماع الطبيعي ) .

**والقسم الثاني** : يشتمل على المطالب التي تكلم عنها أرسطوطاليس في كتابه  
 ( السماء والعالم ) وتحقيق النظر فيها

**والقسم الثالث** : يشتمل على المعاني والأعراض التي تصنعها كتاب أرسطو  
 طاليس في الكون والفساد وتحقيق النظر فيها

**انقسم الرابع** : يشتمل على المعاني والأعراض التي تحدث عنها أرسطوطاليس في  
 الآثار العلوية والمعاني وتحقيق التلّز فيها

(١) المعتبر ٢٧٨/٦ خلاصة الطبع للسيد زين العابدين الخوسروي

(٢) مجلة الشوي ٣/ ٢١٧

أما **القسم الخامس** والأخير فهو يشتمل على العامي و لأعراس التي تصممها كتاب أرسطو طاليس في السبوان والنبات ، وتحقيق النظر فيها <sup>(١)</sup>

ونذكر أن لهذا الكتاب أهمية في دراسة التطور اعظمي التطبيقي <sup>(٢)</sup>

أما الجزء الثالث من كتاب العمير لأبي البركات فهو في الإلهيات أو الحكمة الإلهية ، وهو ما سنتناوله بإذن الله بالبحث والنظر في هذا البحث ويقع هذا الجزء في مقالتي الأولى تقع في أربعة وعشرين فصلا والثانية تقع في ثلاثة عشر فصلا

وقد صيغ هذا الكتاب بأجزائه في الهدى لأول مرة بعيداً أمد الذي ، صيغ لتحقيق عام ١٢٥٧ هـ ، والبق في عام ١٢٥٨ هـ ، وللكتاب نسخة خطية أخرى في لخرامة الاصفية في استنبول <sup>(٣)</sup> وأن هذه النسخة المطبوعة التي بين أيدي من كتب باعتبار صورة شمسية من الأصول التي في خرائ أستانبول والتي كانت لنسختين مختلفتين ، النسخة الأولى في قطع كبيرة حطها حفي وغير واضح ويقرأ بعد جهد ، والثانية في قطع صغيرة حطها واضح فأجزء الأول ( لسطق ) وأجزاء الثالث ( إلهيات ) هي من النسخة لخطية لثانية ، حيث أن الجزء لأول نقل شمسيا من حرانة ( لالاند ) ، عدد أوراها (١٦٦ ورقة ) ، والجزء الثاني ( الطبعات ) نقل من خزانة أسعد أفندي ، ويبلغ نحو (٢٥٠ ورقة ) <sup>(٤)</sup>

(١) المرجع السابق ٢٤٦/٣ ٢٤٩ ، وانظر أيضاً ٤٥٢/٢ ومبعضها

(٢) د صبيح السبوي الحياة العلمية في العصر لعمري من ٥١٦

(٣) مقالة الكندي في المشرق ٢٤٩/٣

(٤) المرجع السابق ٢٥١/٢

ولنا أن نسأل : هل كتب أبو البركات كتابه المعتمد قبل إسلامه أم بعد إسلامه ؟

ولتوضح المصادر تشريعية جلية وضحة لهذا السؤال ، مما جعل بعض الباحثين يجتهد في هذا الأمر ويرجح أن ما البركات ما كان مسلماً قبل أو أثناء تأليف هذا الكتاب لاعتبارات معينة ، وأما إذا قارب كتابه المعتمد برسائله في مهبة لعقل ، نجد أنفساً بين أسلوبين متباينين تماماً ، ففي الأخيرة نجد أنه يبدأ بالسلسلة والحمد لله ، ويقتبس بعض من كتب القرآن الكريم ، أم في المعتمد فإن هذا كله يختفي تمام ، ولم يذكر أبو البركات إلا بعض من التوراة فنورد بعضاً من سليمان بن داود عليهما السلام يتعلق بخواص المعس الشريعة ويؤيدها<sup>(١)</sup> وفيما هذا فك فإن كتاب المعتمد يعد كتاباً فلسفياً ذا منزع عقلي بحت ، وأيضا مدارج أبو البركات لا تتسق مع الروح الدينية ، مما يدل على أنه - كما يقول ابن رشد - وهو يؤلف هذا الكتاب حاله الوفا عن تصور كامل للإسلام بأحد بصره عن الارتكاس أحباً فيما ارتكس فيه<sup>(٢)</sup>

وهذا الرأي قريب من الصواب إذ أن كتاب المعتمد فعلاً كتب ذا منزع عقلي فلسفي ، يرمح مانيه من آراء كثيرة تقترب من الفرق الكلامية وخاصة الأشاعرة والتي كانت منتشرة في بغداد وقوي أوارها في نفس الوقت الذي عاش فيه أبو البركات إلا أن هذا كان يبدو أنه مجرد تأثر واقتناع عقلي لا اقتراب تلك الآراء من لحق ، وليس من المؤكد أن هذا دلالة على إسلام أبي البركات عند كتابته للمعتمد

ضفة إلى أننا ذكرنا سابقاً أن أبا البركات ألف كتابه استجابة لرغبة إحدى تلامذته ورجح أنه علاء الدولة بن مراموز ملك الرمي<sup>(٣)</sup> وهذا قاسه ليهيقي عام ٥١٦ هـ وكان في هذه الفترة قد عرض كتابه منهجه لتوحيد على والد بيهيقي وقد

(١) تحقيق ٤٣٧/٢

(٢) نظر رسالة أحمد الديب مؤلف أبي البركات من الفلسفة المشائية من ٢٢ - ٣٢

(٣) انظر من ( ) من عبد البست

دافع في هذا الكتاب عن أبي البركات . وإد ما أرفقنا هذا بما تذكرناه سابقا من أن أبا البركات أسلم في آخر حياته ورجعنا سنة وفاته عام ( ٥٤٧ هـ ) ، فإنه يتضح أن من ملكا قد كتب كتابه في تلك الفترة الأولى أي قبل أو بعد عام ٥٤٦ هـ حسب ما توضحه المصادر التاريخية

وإد ما اعترض معترض يلز ذلك ما يزيد غير ذلك مثل ما كتبه د . أبو ريان من أن أبا البركات أسلم قبل تحريره كتابه المعترف<sup>(١)</sup> فإنه مجرد رأي شخصي خاصة وأن الدكتور أبو ريان لم يذكر مصدراً أو مرجعاً لهذا الرأي الذي ذهب إليه ، وإذا ما اعترض آخر وقال فإن هناك كلمات أو جمل في المعترف يشعر قارئها أن أبا البركات اقتبس من القران الكريم يرغم خلو الكتاب فعلاً من أية وحدة من القران الكريم فإننا نجيب بأن اليهود والنصارى يقتسمون من القران الكريم ، ولا مانع من أن يقتبس ابن ملك وهو مازال على يهوديته وهو متأثر أيضاً بقرة حجة الآراء الكلامية وهذا مما يدعو ، إلى القول بأن أبا البركات ما كان مسلماً عند كتابته للمعترف وهذا الذي ذهبنا إليه عتصاداً على ما ذكره بعض الباحثين وبما ذكرته المصادر التاريخية والله تعالى أعلم

ومن كتبه أيضاً :

١ - اختصار التشريع من كلام جالينوس<sup>(٢)</sup> ، ولخصه لمؤرخ عنارة<sup>(٣)</sup>

(١) د . أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام / ٢٧٧

(٢) الرويكي الأعلام ٦٢/٦ وأيضاً ابن أبي أصيبعة عيون الكتب ، ص ٢٧٦ مقالة سليمان النوبي في المعترف ٢٢٨/٢

(٣) مقالة سليمان النوبي في المعترف

(٤) الرويكي الأعلام ٦٢/٦ ابن أبي أصيبعة عيون الكتب ، ص ٢٧٦ ، مقالة سليمان النوبي في المعترف ، دراسة المعارف الإسلامية لائمة استغفراني في العالم ٤٦/٦ وقد جاء فيها : « وقد سميت هذه الرسالة إلى ابن سينا بعين مختلف قليلا عن هذا العنوان » وقد أقرناك بالليل لا بالهجر »

٢ - مقالة في سبب ظهور الكوكب املا واحفانها بهارا <sup>(١)</sup> ألفها للمتلوس

المعظم شيان الدين أبي شجاع محمد بن ملك شاه <sup>(٢)</sup>

٣ - رسالة في العقل وماهيته <sup>(٣)</sup> ، ( صحيح أدبه العقل في ماغية العقل ) وهي

رسالة تقع في ثلاث صفحات من القطع الصغير ولا تزال مخطوطة في مكتبة

ليبزج ، وهذه الرسالة بتناول فيها أدب البركات مفهوم لعقل ، أقسامه كب ورد

في لغة العرب ، ويستشهد على ذلك بالآيات الكريمة من لقرآن الكريم

التي ورد فيها لفظ « العن » ويقارن بين مفهوم العقل في اللغة العربية

ومفهومه عند اليونان ، وينتهي من مقارنته هذه الى أن الاستعمال لا يلتصق

في حقيقة الأمر ، وأن الذي يفهمه لعربي من كلمة « العقل » يختلف عن هذا

المعنى الذي يفهمه منه ليوناني <sup>(٤)</sup>

٤ - الأقزامدين ( ثلاث مقالات ) <sup>(٥)</sup> في علوم الصيدلة <sup>(٦)</sup> .

٥ - أمين الأرواح في المعاجي <sup>(٧)</sup>

وهو مخطوطة في مكتبة تركيا باسم « تزيق أمير لأروح » مخطوب يرقم

٧/١٧٨١ من ١٥٥ ب ، أبي ١٥٧ [ ٩ ]

(١) ابن أبي أصيبعة ، جيون الأثر ، ص ٢٧٦ ، مقالة سيمان الفوي في المثير ٣٣٨/٢

(٢) ابن أبي أصيبعة ، جيون الأثر ، ص ٢٧٦ ، الرزقي الأنعام ١٣/٩ ، انصاري ، نكت الهميس ص ٢٤  
البلخاني ، غنية المرفوع ٥٠٥/٦

(٣) د أحمد لطيف ، موقد أبي البركات من اللسلة خطائية ٢٤

(٤) الرزقي الأنعام ٦٣/٨ ، البلخاني ، غنية المرفوع ٥٠٥/٦ ، انصاري ، نكت الهميس ص ٢٤  
أبي أصيبعة ، جيون الأثر ، ص ٢٧٦

(٥) د صبري عيسى ، النقطة العلمية والأدبية عند أبي البركات ، رسالة دكتوراة مخطوطة بجامعة القاهرة  
ص ٤٠

(٦) البلخاني ، غنية المرفوع ٥٠٥/٦ ، ابن أبي أصيبعة ، جيون الأثر ، ص ٢٧٦

(٧) فهرس مخطوطات الطب الإسلامي في مكتبة تركيا ، إشراف د أكمل الدين حسني قرقي ، ص ٥٠ ،  
رمسيس شلقين ص ٩ ، جاء فيه أيضا أنه بخط نسخ ويعقبه ص ١٢ ، ص ٢٢ ، كتاب زكريا بن بلال  
المراعي في الدراسة السبقية بخط سنة ١١٧٢ هـ

٦ - مقالة في الهواء الذي ألفه المسمى ( برشعث ) <sup>(١)</sup> ، استقصى فيه صفته وشرح أدويته <sup>(٢)</sup>

وهو مصنوعة في مكتبات تركيب باسم « صفة ترياق برشعثا » ( نو = هندي )  
يرقم ٧/١٧٨١ من ١٥٢ ب إلى ١٥٥ أ <sup>(٣)</sup>

٧ - كتاب النفس والتفسير <sup>(٤)</sup>

رسالة في النفس مخطوطة صغيرة ويوجد منها نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة تمت رقم (٤٨٥٥) أي صوفيا ، ضمن مجموعة كتب في الحكميات وغيرها ، ( ٢٠٧ فلسفة )

وهذه الرسالة تبدأ ببيان مذهب أفلاطون للأشياء التي تهدف بالباس عن المعنى إلى الباطل وهي ميل لهوى ، وميل العادة والآلف ، وسوء الظنارة وعدمها ، الحكمة الغريزية ، والميل إلى اللغزوات وخذاع النفس بقول قائل يعتقد فيه الأبدية وإسكافية

ويعد ذلك تنقل لرسالة إلى تقسيم قوى النفس بحسب الطريقة المنطوقية ، ويعد أن ينتهي أبو البركات من تقسيم القوى النفسية يتحدث من النفس ، كب تحدث عنها في كتابه المعبر تماما ، ويعتقد أن هذه الرسالة جزء من الأجر ، التي تألف منها كتاب للعتير وإيسث قائمة بدتها <sup>(٥)</sup>

(١) قال القوي : يقولون أصلها هذه الصناعة - المعبر ٢٢٨/٢

(٢) ابن أبي السيف - صبري الألب - ص ٢٧٦ ، البغدادي - فتية الماروق - ص ٤/٦

(٣) جاء في هذا الفهرس أيضا - بعد نسخ ومقياس ٨١٣ × ٢٢٠ مع كتابه زكريا بن دلال الخ في بغداد في رجب سنة ١١١٧ هـ ، فهرس مخطوطات الطب العربي في مكتبات تركيا ص ٩

(٤) التبيهي تاريخ علماء الإسلام ص ١٥٢ ، رتب كماله - معجم المؤلفين ٣/ ٤٢

(٥) د صبري مشار - الفلسفة المنهجية والأدوية عند أبي البركات - رسالة الدكتوراه ص ٢٨ أيضا - رسالة د محمد الطيب ص ٢٥

وقد كتب ليريس رول الله رسالة مستعير بعنوان - مستحالة نفس الإنسانية في فلسفة أبي البركات ومصادرها الفولاذية - جامعة القاهرة رقم ١٧٧٤ عام ١٩٨٧م

## ٨ - شرح سفر الجامعة في التوراة

وهو سفر قوهبايت ، وهو محفوظ مكتبة بيديان بكسفورد تحت رقم (١٣١) ، قسم المخطوطات العبرية ، وهو مكتوب باللغة العربية ولكن بحروف عبرية<sup>(١)</sup> ، وهذا الشرح وإن كان شرحاً لمصوح دينية إلا أنه ذو قيمة فلسفية وتبدو فيه آراء أبي البركات في الوجود والقضاء والقدر متسقة مع آراءه في كتاب المختار مما يدلنا على المنزع الفلسفي الثابت عند فيلسوفنا

ويقع هذا الشرح في أكثر من خمسين وثلاثمائة صحيفة من القمط المتحفظ<sup>(٢)</sup>

## ٩ - كتاب سياسة البدن ، وفشيلة الشراب ومواقفه

وهذا الكتاب محفوظ مدار لكتب لمصرية بالقاهرة ( صلعت - طب ٥٩٤ )<sup>(٣)</sup>

## ١٠ - رسالة في القضاء والقدر لأبي البركات البغدادي

ويبدو أن هذه الرسالة مقلوبة<sup>(٤)</sup>

١١ - حواشي على كتاب القانون في الطب لابن سينا<sup>(٥)</sup>

(١) د. صبري مشين الفلسفة المسيحية والألمانية عند أبي البركات من ٢٩ د. أحمد الطاهر مؤلف أبي

البركات من الفلسفة المشائية من ٢١

(٢) د. أحمد الطاهر مؤلف أبي البركات من الفلسفة المشائية من ٢٥ ويذكر د. د. معروف الاستاذة أيمس أن لسفر الجامعة تفسيراً مفصلاً باللغة العربية له شرح كثير من الناحية الفلسفية ولم يطبع من هذا

التفسير إلا القدر اليسير ١٣١/٨

(٣) د. أحمد الطاهر مؤلف أبي البركات من الفلسفة المشائية رسالة الدكتور ٤٥ من ٢٥

د. صبري مشين الفلسفة الطبيعية والألمانية عند أبي البركات البغدادي من ٣٩

(٤) لترجمين السديق

(٥) لترجمين السديق

١٢ - كتاب في البحر العربي - مخطوط بمكتبة لينتجر د

وهذا الكتاب مكتوب باللغة العربية <sup>(١)</sup>

وهذا مؤلفات أخرى نسب إليه خطأ وهي

(١) ترجمة أسفار موسى الخمسة ، والصحيح أنها من أعمال منافسه المسيحي

هبة الله بن تلميذ <sup>(٢)</sup>

(٢) رسالة في عيون مسائل - مخطوطة في برلين تحت رقم (٥٠٦١) وقد أصبح

أن هذه الرسالة من رسائل الفارابي ونها ست خطأ لأبي البركات <sup>(٣)</sup>

(٣) لوحة السجود الثلاث وهي من مؤلفات زين الدين أبي البركات <sup>(٤)</sup>

وكما نلاحظ أن معظم هذه المؤلفات - أي التي نسبت إليه - مازال عمر

متداول أو معروف ولم ير النور لكونه إما مفقود ، أو مخطوطاً ، ماعداً كتاب

المعتبر في الحكمة

(١) ترجمته الصابري ، ويذكر د أحمد تليط أن صاحب كتاب مؤلفات النهر العربية - شيخ شتير ،

يتشكك في نسبة هذا المؤلف إلى أبي البركات

(٢) د أحمد تليط ، مؤلف أبي البركات من الفلسفة الشافعية من ٣٦ ظلاً من كتاب مؤلفات اليهود العربية

(٣) المرجع السابق

(٤) المرجع السابق

## اسلام أبي البركات :

تجمع مصادر التاريخية أن أبا البركات البغدادي توثق ديانته اليهودية وأصبح  
لدين الاسلامي في آخر أيام حياته ، ويسأل الله أن يكون قد حسن اسلامه

وهناك شواهد من الروايات التي ساقها المؤرخون ، من هذه الروايات ما ذكره ابن  
أبي أصيبعة من كرهه لليهود بعد اسلامه ومعداتهم

ويذكر ابن أبي أصيبعة عن القاضي نجم الدين المعروف بابن الكردي قال « كان  
أحمد الروماني وأمين الدولة بن التلميد دينهم معاداة وكان أحد الزعماء لما أسلم يتصل  
كثيراً من اليهود ويأمرهم ويسبهم ، فلم كان في بعض الأيام في مجلس بعض الأمراء  
لأكثر من هذه جماعة وفيهم ابن التلميد ، وجرى ذكر اليهود فقال أحمد الروماني لعن  
الله اليهود ، فقال أمين الدولة نعم وأبدء اليهود ، فوجم له أحمد الروماني وعرف أنه  
عاب بالاشارة ولم يتكلم »<sup>(١)</sup>.

ولعل هذه العبارة التي وجم لها أبو البركات كانت لما بينهم من عداوة ،  
وهي تسين - في الظاهر - أن أبا البركات لم يعد يطمئن لدينه اليهودي ويؤكد  
لعنة الله على اليهود.

## سبب اسلام أبي البركات :

والتمسح لهذا الأمر قد لا يوجد سبب يطمئن اليه قلته ، أو مرجحاً يستطيع  
ترجيحه . ولكني سأذكر ما ذكر في هذا الموضوع من روايات وأقول ثم أبين قبولها أو  
رفضها ، ويعدها أدلي بما يترجح عندي ، وهذه روايات التي وردت في ذكر سبب  
اسلامه عديدة منها

(١) ابن أبي أصيبعة ، معجم الأئمة ، في طبقات الأئمة ، ص ٢٧٦ ، وأيضاً ذكره ابن أبي

### الرواية الأولى :

« أنه دخل يوماً على ابليقة ( المستجد ) فقام الحاضرون سوى قاضي القضاة فانه لم يتم له . فقال يا أمير المؤمنين : كان القاضي لم يرق الجماعة فكوي عني غير ملكه ، فقد أسلم ولا يتكلمني فأسلم » <sup>(١)</sup>

### الرواية الثانية :

ما مرض أحد سلاطين السلاجقة استدعاء - أي أن المركات - من مدينة لاسلام وتوجه نحوه واطلعه لى أن يرا ، فأعطاه العطب لجة من لأمول والمركب والملاس والتحف ، وعد إلى المرق على غداة ما يكون من التجمل والعسى وسمع أن بن أفلح <sup>(٢)</sup> هجاه بقوله

لنا طبيب يهودي حداقته

ذا تكلم نندو فيه من فيسه

يتيه والكب أعلى منه منزلة

كفته بعد لم يخرج من التيه

ولما سمع ذلك علم أنه لايجل بالنعمة التي أنعمت عليه إلا بالاسلام فلقوى عزمه على ذلك ، وتحقق أن له بدات كباراً وأهلاً لايدخل معه عي لاسلام ،

(١) السيفي : تكلم الهميد في تكلم الهميد من ٢٠١ - ٢٠٢ من أبي تميمية . عيون الأنباء في طبقات الأطباء من ٣٧٥ ، ٣٧٦

(٢) ابن أفلح . جمال الملك أبو القاسم عي بن أفلح نجدي ابيدي . كان شاعراً حسن لفتح محموداً ضد الفرنجاء في مصر . جرب البلاط . توفي في بغداد في ٢ شعبان سنة ٥٢٤ هـ / ١١٤٦ م . وقد سئل ٥٣٦ هـ وأقبل ٥٣٧ هـ .

نظر كحل برز كمال تاريخ الطب لعربي ٣/٥ ، نقله إلى العربية . زمستان بيد الثواب ، وجمع الترجمة : السيد مطرب بكر ، ٥ / ٢ ، دار المعارف ، القاهرة

وأما منى مات كثيرا ، فدفعه إلى خليفة وقعه ، ولحقه أظهر سلامة  
وحسن للتعليم وقصد الساس ، وعاش عيشة هنية وأخذ الناس عنه مما تعلمه  
جزءا متواترا <sup>(١)</sup>

#### الرواية الثالثة :

يردني لقصتي عن أبي لراشوتي : أن أسلام أبي البركات كان سبيبه أنه كان في  
خدمة لسلطان محمود بن ملاد لجيل وكنت روحته القوي ست عنه مسجور وكان له  
مكرما محبا معظما ، وأتفق أن مرغت وم نت فجرع جزءا شديدا ولد عاين أبو  
البركات ذلك الجوع من محمود خاف على نفسه من القتل إذ هو الطيب  
فأقسم طلبا سلامة نفسه <sup>(٢)</sup>

#### الرواية الرابعة :

لما أخذ أبو البركات في مصاف لمترشد دالة والسلطان مسعود : أي أسر  
بعد هزيمة جيش الطفلة لمترشد على يد السلطان مسعود <sup>(٣)</sup> - قرب حينه أظلم في  
الحال فتجا من القتل وخلع عليه السلطان وحسن أسلامه <sup>(٤)</sup>

وقيل لأنه أحرق في علاج السلطان مسعود وأشدت عليه لمرض ومات <sup>١٥</sup>

(١) القفطي تاريخ الحكماء من ٢١٢ ٢١٤ أخبار انعماء بلغبار بمكنا من ٢٢٥ لعمري تاريخ  
مختصر القول من ٣٦٥

وذكر ابن خلكان بيتي الشعر ونها تحت ليلاني لبركات ولكنه يسميهما إلى من التمدد - حصصه القوي -  
حيث قال : وأصابه الجدم مبالغ نفسه بتسديد الأدمي عن حصصه فبري من الجدم ونسي - جعل فيه  
أبو الشيد صديق البيت - وأبوت الأعيان ابن خلكان ٧٤/٦

(٢) القفطي أخبار انعماء بلغبار الحكماء من ٢٣٦ ٢٣٧ يتصرف

(٣) نائرة المعارف الإسلامية لأمانة المستشرقين ٤٢٥/٦

(٤) البيهقي تاريخ حكماء اسلام من ١٥٢

(٥) د حمدي عثمان القفطية الخبيمية والانهية عبد أبي البركات من ٢ نقلًا من نسخة جنود الحكماء  
للبيهقي من ١٥٢

هذه الروايات كما نذكرها المؤرخون ، وكما نلاحظ أن سبب اسلام أبي البركات حسما يشير اليه ظاهر هذه الروايات هو دفع دسوي ، أو مقلعة شخصية

وهذا يوحي بأنه ما أسلم سلافا حقيقيا ، أو كان مقتنعا من قررة نفسه ، ولكننا نستطيع أن ندفع هذا بقولنا م : لئلا أن يكون لرجز أسلم لمسير مدي ثم شرح الله صدره ، لأنه في صحيح مسلم عن أسير رضي الله عنه أن رجلا مبال النبي ﷺ غنما بين جبلين فاعطاه إياه فأتى قومه فقل : أي قومي أسلموا فوالله ن محمد يعطي عطفا م يخاف الفخر يقول أسير : ان كان الرجل ليسلم م يريد إلا انسيا فما يُسلم حتي تكون الاسلام أحب الله من الدنيا وما فيها ، <sup>(١)</sup> فليس هناك من مانع أن يسلم ابتداء رعية أو رهبة ثم يحسن اسلامه ، وهذا ما ذكره البيهقي في لرواية الرابعة حيث قال : وحسن إسلامه <sup>(٢)</sup> .

وكما عرفت أن لأبي البركات شخصية مطلقة منهجها البحث العر غير التقليد فالأصح لهذه لشخصية أن تدخل في دين غير مقتنعة به وتبقى على مساء فترة من الزمن ، فلما جاء ذا من أن أ البركات أسلم رهبة أو رهبة ثم حسن الاسلام في قلبه

فالرواية الأولى تذكر أن سبب اسلامه هو عدم قيام القاضي له امام نظيفة ونتائجه .

والثانية أيضا تذكر أن أ البركات أسلم هرب من انتقام ابن أفح له وتعبيده بيهونية .

ولروايات الأخرتان تبيان أن سبب اسلامه هو خوفه الشديد من القتل من قبل سلطان لأنه أخفق في علاج .

(١) رواد أتمام مسلم في جميعها في كتاب الفضائل ، باب من حقه من الله عليه وسلم ، ص ٤٤ ، ٧٦

(٢) البيهقي تاريخ حكماء اسلام من ١٥٢

وهذه الأمور قد تجعل القدرى يشك في صدق اسلام أبي البركات، خاصة  
 ١) ما ذكره ما كتبه أحد الفلاسفة الاسرائيليين عن اسلام أبي البركات  
 والذي يؤكد فيه أن ابن ملكا لم يمت في الظاهر، معلقا على إحدى الروايات التي  
 ذكرت في سبب سلامه

يقول \* ن ابن ملك قضى معظم حياته وهو مبظاهر بيهوديته، إلى أن قال  
 فيه أبو القاسم علي بن افلح ما قاله من شعر، ولما سمعه ابن ملكا علم أنه لاسل  
 تبجيلا بالتحمة التي أغدقها عليه الملك السلجوقي لا بالاسلام، ولينلم في الظاهر،  
 والله أعلم بما في قلبه (١)

كل هذا قد يؤكد القدرى- أن يعتقد أن اسلام أبي البركات كان من أجل تمصيل  
 منفعة ما، أو نفع مضرة ما.

أخيرا أقول أن هذا الاعتقاد أسلوبه استنادا إلى الروايات التاريخية وهي مانعتمد  
 عليه في هذا الأمر الهام - بغض النظر عن أي اعتبارات اجتهادية أخرى - موضحة  
 وجهة نظري وأن كنت غير جازمة لأن هذا الأمر - وهو صدق اسلام أبي البركات - أمر  
 قلبي يكون بين العبد وربه، وإقنه وحده هو العالم الخبير بحقيقة ما في الصدور،  
 ولا يستطيع العبد مهما أوثق من قوة الفكر والتحليل أن يعرف حقيقة هذه الأمور  
 القلبية، والله تعالى أعلم مصدق حساسه أو علمه، ولكن ذكرت هذا ما يعبر عن وجهة  
 نظري حسيما فهمت، والله تعالى أعلم أولا وأخيرا

(١) الخدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله وبعثاته لأبي عمران موسى ابن ميمون الفيضوف  
 الاسرائيلي من ٩، شرح التبريزي، تصحيح وتقديم محمد راشد انكويزي ١٣٩٩هـ

## وفاته :

تذكر المصادر أن أد البركات أصابته عدة أمراض عانى منها كثيرا حيث قالوا بأنه « أصابه الجذام فعالج نفسه بتسلط الأقامي على جسده بعد أن جوعها ، فبالقت في نهشه ، فبريء من الجذام وعفى ، وبقي أعمى مدة » (١)

قال القفطي « ولم يزل سعيد إلى أن قلب له الدهر ظهر المحس ، ووضع من سنائه بعد أن أسن . فشركته أعزل قصر عن معاناتها طبعه ، واستولت عليه آلام لم يطلق حبسها جسده ولا قلبه ، وذلك أنه عمي وطرش وبرص وتقدم - فعمود بالله من استحالة الأحوال وشيق اجمال ويسوء المأل - ولما أحس بالموت أوصى من يتولاه أن يكتب على قبره ماسئله { هذا قدور لفراد الزمان في البركات ذي العبر صاحب العتير } (٢)

ونتهي حياة هذا العالم بعد أن ألقى الكتبة الإسلامية بكتب قيمة - وإن كانت قليلة - وبعد أن قدم ثم مقدا مستكر جديدا للفلسفة المشائية وأفكارا منطقية حكيمة تدل على ماكان عليه من علم وفكر .

وإذا كان المؤرخون اختلفوا في تحديد سنة ولادته ، فهم بالتالي يختلفون في تحديد سنة وفاته ، فمنهم من يرى أنها سنة ٥٤٧هـ / ١١٥٢م (٣) - كما سبق أن بينا - ومنهم من يرى أنها سنة ٥٦هـ (٤) ( ١١٦٤ - ١١٦٥م ) وقال بعضهم أنه توفي سنة ٥٧٠هـ (٥)

ولهذا لاستطيع تحديد عام وفاته بالدقة إنما يبقى هذا في حين التحمين والافتراض

(١) تبييني ، تاريخ حكماء الإسلام من ١٥٢ ، ابن خلكان ، وفيت الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٧١٢/٦

(٢) القفطي ، تاريخ الحكماء من ٢٤٢ . (حيدر أنطمة وشوار الحكماء من ٢٣٦

(٣) ابن الجوزي ، تاريخ مختصر الملوك من ٢٦٦

(٤) التبييني ، تاريخ حكماء الإسلام من ١٥٢ ، ١٥٢ ، وأحمد حنفي خليفة ، كشف الظنون ١٣٣١/٢

محمد علي أبو زيد ، تاريخ الفكر القسبي في الإسلام من ١٩٥

(٥) إرنكاوي ، الإسلام ٦٢/٩ ، رصا حكاية - معجم المراجع ١٢/٢ ، دائرة المعارف الإسلامية لآنة

المستشرقون في العالم ١٢٥/٦ ، الصافي ، كتبه لهذين في كتبه الصبيان من ٢٤

## الفصل الرابع

# منهج أبي البركات في دراسة العقيدة

■ تمهيد

\* الخط العام لمسجد

\* مسجد في الاعتبار

\* مسجد تعصيفا

## تمهيد:

لقد أدرك أبو البركات البغدادي ذلك الإقبال المتقطع تجاه الفلسفات اليونانية بكل صنفها من ( طبيعيات ، الهندس ، منطق ) ويكون له موقعا خاصا معبرا تجاه هذه الفلسفات الدخيلة ، بعد أن كان للامام لمزلي قبله موقعا رائدا في هذا المجال وخاصة في الفلسفة اللاهية

ولعلنا نذكر أهمية موقف أبي البركات عند تعرفنا على مواقف من قبله ممن وافق أو عارض هذه الفلسفات الدخيلة

## موقف القبول :

والذي يمثل لتوفيق بين الدين والفلسفة

« ن فالفلسفة لاسلام واجهوا لتعارض بين كثير من النظريات اليونانية في مشكلة الالهية وبين العقائد الاسلامية ولكنهم حرصوا على الجمع بين الفلسفة والدين ، ومن أجل ذلك كانت محاولاتهم العديدة للتوفيق بينهما ، بل كان لتوفيق بين الفلسفة والدين هو المحور الذي تدور في فلكه معظم نظريات الاسلام ، وقد بذروا جهودا مضنية من أجل لتقريب بين آراء فلاسفتهم يونان من جهة ، وبين العقيدة الاسلامية من جانب آخر ... »<sup>(١)</sup>

ومن هنا نجد أن موقف القبول لدى الفلاسفة الاسلاميين يمثل في الكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، وأشهر هؤلاء الفارابي الذي تلقى هذا العلم الجديد بسهولة وبخفة واشتهر بول وسفه بالعسفة وبطل محاولات بحثية للتوفيق بين لفلسفة التي يعتبرها كلها صواب لاتحيط لأنها حق في نفعه ، وبين الدين الذي هو الحق فكيف يتعارض الحقان هذه فقام بمحاولة فاشلة للتوفيق بينهما « فوق أولاد من أقطاوع الالهية وأرسطو الطبيعي الذي تآثر بمنطقه تأثرا كبيرا ، وحاول في

(١) انظر عبد الفتاح قزاق ، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص ١٧٥ - ١٨٦

نفس الوقت الانتصار لعقيدته الدينية ، ثم برز اشتدخاله بالفلسفة ، بتجديدها للنبي في صناعة المطلق<sup>(١)</sup>

وقد أخطأ الفارابي في محاولات التوفيق هذه ، فظنه أن كتب انطولوجيا لأرسطو ، وهو أصلا أحد أجزء "تسموعات أفلاطون" ، اصبحت الى عدم اتكافؤ بين الفلسفة والدين<sup>(٢)</sup>

فالدين يحيى من الله - عز وجل - والفلسفة عمل بشري ناقص وإذا يكن الفارابي قد رسم الشكل العام للمناهج الفلسفي عند الاسلاميين وتعرض لمبادئ دينية يطاهيم فلسفية<sup>(٣)</sup>

وقد حاول ابن سينا الذي تأثر بالأراء الفلسفية والمواقف الكلامية نفس محاولة أستاذه الفارابي ، وكان خير معبر عن حركة انكسار الفلسفي مؤيدا تكافؤ الدين مع الفلسفة ، وكون كل منهما مصدرا للمعرفة لحقا<sup>(٤)</sup>

وانكب بالتالي ابن سينا على حسن الاستيعاب والشرح<sup>(٥)</sup> ، ثم سر الفلاسفة الآخرون من بعده على نفس المنهج .

نستطيع أن نقول أن مواقف تقبول للفلسفة اليونانية التي بعثت في الفلاسفة - أهمهم الفسارابي وابن سينا - «خطوة جريئة ومحاولة كبرى

(١) محمد جلال شريف ، الله وأسماء واتسمان ص ٧

أيضا انظر : عبد الرحمن بنوني ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ٨٠ ، والذي يذكر أن الرعي للفلسفة تحول قبله للتأثير على أن الفلاسفة قد تضمنوا هذه على نظم انطولوجيا والبراهينيات والحق والملك ، انظر ص ٦٦ من الكتاب نفسه

(٢) احمد الطيب ، موقف بني البركات من الفلسفة الاسلامية ص ٤١ ، مطبوع بكلية أصول الدين جامعة الأزهر

(٣) محمد أبو ريوس ، تاريخ الفكر الفلسفي ص ٢٧٩

(٤) انظر : محمد كمال جطر ، في الفلسفة الاسلامية ص ١٧٧

(٥) أبو ريوس ، تاريخ الفكر الفلسفي ص ٢٧٩

قدمت هذا العلم - ن اعترافه كذلك - في صورة ملفقة توفيقية مشلطة نراء كثيرة  
التصلقت بها عبر مرورها إلى بغداد من وثقة ومداغب طوبسية<sup>(١)</sup> وثأورية  
ومجوسية وغير ذلك<sup>(٢)</sup>

ولست بصدد نقد هذه المحاولات الآن لا أنني أستطيع أن أقول أن هذه المحاولات  
أسأت إلى فهم الاسلام على حقيقته الصادقة ، وتآثر بها بعض المسلمين ، فانه على  
لوحظ « من أن فلسفة الاسلام يكتلون يجمعون على إلهية إله واحد ، إلا أنهم  
يشغلون كثيرا بين الإله وبين الموجودات ، لقد أخذوا أصحاما جاء بها الشرع فوضعوا  
بها مسميات مخالفة لسميات الشرع كئذ قالوا ان الملائكة هي لعقول اعشيرة ،  
أو أن السروح المحفوظ هو النفس للفكرية فأصدروا مع الفلسفة ، وكسوهوا إلهاء  
الشريعة ، ولو أن الفلاسفة الاسلاميين وقفوا عند هذا الحد في نظريهم إلى فلسفة  
نظرا حرا غير متقيدتين بنتائج لفلسفة الهنائية وأحكامها - لكان لهم فلسفة متميزة  
سمة العقل الاسلامي ، ولكن لفلسفتهم من شريعة الاسلام قوة يعينها وتدعها  
باصديق المثل وأحكم الأحكام

ولكن عيب فلسفتنا أنهم اخلصوا اولا لاسيادنة لفلسفة ليونرس ، فمضرو

(١) الموسوية الفريسي أو « الفريسيين » كلمة يونانية الأصل معناها « المعرفة » غير أني أخذت بعد ذلك  
بمعنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من التكلف إلى المذهب العليا أو هو تفوق عند الجارف توفيق مباشر  
بأن تلقى في النفس الإله فلا يصدق على الاستدلال أو البرهنة العقلية ، وقد اعتبر ديموسينوس عظمهم  
القدم عقيدة في ليونرس ، رأى الموسوية القدم « وهي » أرحم لله به ، وأدعى بعض الكهان والفلاسفة بأن  
الرحي للوجود والمعيش الذي يبهض دائما من هذا الأطلح ، وقد قامت الموسوية بتعطيل عام لليونرس ،  
وخضعت على منه إله ، ومن هذا الهوى ، صدرت الأبولونات متطابقة في معنى برجي ، ولان تقع أحد الأبولونات  
إلى الله دون أن يظهر نفسه والفريسيين ، فمدر من مكانه ، وصدرت عنه آبولونات شريرة مثله ، ومنها صدر  
العالم الثاني يعاقبه من أجساد ، ويحدث الصراع بين مصعود إلى العالم العلوي والكون في العالم  
لندي لمن تصدرت فيه طبيعة الفريسيين بطبيعة المادية

سفر د سامي انتشار مشاة الفكر الفيلسفي في الاسلام من ١٨٢٦ ، ١٨٢٧

(٢) انظر د عبد الفتاح مؤيد ابن تيمية ومولاه من الفكر الفيلسفي من ١٧٦٦

يعينهم . وتحذروا بالمستهم ، ونقلهم مآزيمهم وأوطأهم إلى ثوبطن العروية ،  
وعصر لاسلام .<sup>(١)</sup>

وبذلك تكون محاولة التوفيق بين نظريات اليونان في الآلهيات وبين اعتقادات الديانة  
الإسلامية إنما هي محاولة غير معدنية ولا سائل تحتها في نظر شيخ الإسلام الذي  
بين عمقها<sup>(٢)</sup> بقوله : « من مدتعة من الفلاسفة كابن سينا وأمثابه ، الذين أراحو أن  
يجمعوا بين قوس سلطهم ( النوباسين ) وبين مناجات به ارسل ، مع دلالة العقول عليه ،  
فلم يمكنهم ذلك إلا بـ حاللوا به الرسوس مع معاملة العقول ، مع محاولة سلطهم فيما  
أهدوا فيه ، وموافقتهم فيما أحصلوا فيه ، وكان كثيرا في المثال مع تقسيمهم ومخالفة  
جميع لاعتقاد » .<sup>(٣)</sup>

### موقف المعارضة ،

ولم يكن موقف القبول للفلسفة السواسنة هو الموقف الوحيد على  
الساحة الإسلامية ، إنما تصدى بهذه الفلسفة صماء وقفلوا موقف المعارض ولقد  
منهم الإمام الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن ملكا . ولقد أكتب الغزالي على -رسة  
الفلسفة على مدى ثلاث سنين ، فلما وقف على مدخلها وأعوارها ألف كتابه مناصد  
الفلسفة ، ثم عمد إلى نقد الفلاسفة وإلى تكفيرهم وتقسيمهم في بعض المسائل في كتابه  
سمعه ( تهافت الفلاسفة ) وقد إتفق معهم في العلوم لرياضية ، وذكر أن لاضيعيات  
قد إختلط فيها الحق بالمبطل<sup>(٤)</sup> وأما إلهيات ملاحق فيها ، لذا ترك بنقد الغزالي  
للفلاسفة في مسائل أكثرها إلهية ، مع بعض المسائل المتعلقة بالمعانيات ، وقد توجه  
بالتالي إلى نقد هذه المسائل وصب عليها نقده لئلا كان هدف المنزالي

(١) د. عبد الكريم الخطيب الله ذلك ويؤشروا من ٣٨٠ ، ٣٦٧ ، ط ٢ / ١٩٨٢ م ، دار الفكر العربي

نظر أيضا د. عبد المتاح غزاد ابن تيمية وموقفه من أفكار الفلاسفة من ١٧٧ ، ١٧٨

(٢) د. عبد المتاح غزاد من ١٧٨ ، ١٧٩

(٣) ابن تيمية الرد على المنطوقين من ٢٤٣

(٤) الغزالي مقاصد الفلاسفة من ٣٦ - ٣٧

اثبات أن الدين شيء والفلسفة شيء آخر ، ولا مجال لفهم لأسس الديانة على أسس فلسفية . وقد استعبر الفرائي في نقد الفلاسفة بكل لغة الكلامية ، فقد صرح في كتاباته أنه لا يلزم مذهب معين في نقد هؤلاء الفلاسفة

فتارة يلزمهم بمذهب المعتزلة ، وتارة بمذهب الكرامية . وتارة بمذهب الأشاعرة ، وأوضح أنه اعترض عليهم عراض مطالب منكر لادع مثله (١) حتى ستنازع أن يوقف الفلاسفة موقف الدفاع عن أنفسهم بدل الهجوم ، بل نحتت الفلسفة في بعدد كتب يذكر بعض المستشرقين الذي يرى أنه سبب انحطاط الفلسفة في بعدد منة القرن الخامس يرجع إلى حد كبير إلى تأثيره لما بلغ من شهرة عظيمة وعمل على جلي واضح (٢)

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فقد كان له دوره الأرائع في رفض هذا لتوفيق ، « وأن كان قد تأثر بالفرازي في نقده للفلسفة فلاشك أن أسلوبه في نقد كان زكوى وأدع ، كما أن نقده لم يقتصر على مذهب معين أو فرقة واحدة ، بل كان نقده شاملا لجميع فرق المخالدين » (٣)

لقد صرح الإمام ابن تيمية برقمه عملانية التوفيق هذه ، وحطاً هؤلاء الفلاسفة الذين حاولوا لتوفيق بين الدين والفلسفة ولكن على حساب الدين ، فهم يعتمدون على المنصوص فيؤاويلها بتأويلات متعددة ومتكلفة حتى تتلائم مع قواعدهم الفلسفية (٤)

ويوضح ابن تيمية خطر هذا وما حدث فيه من التلبس على كثير من المسلمين ،

(١) انظر كتابات الفلاسفة من ٨٧

(٢) د عبد الرحمن بدوي التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية من ٩٨ ، من بحث الدكتور ملكي مبرهوف

(٣) انظر د فر من ابن تيمية لسلي من ٢٢ - ٢٣

(٤) المرجع السابق من ٢٨

لأن الفلاسفة « أخذوا العبارات الإسلامية وأودعوها معاني الفلاسفة ، فإن سمعها المسلمون قبلوه ، ثم « عرّفوا المعاني التي قصدت هؤلاء ، شل بها من لم يعرف حقيقة نبي الإسلام »<sup>(١)</sup>

إن منهج هؤلاء الموافقة مبتدع من أصله ، لأنهم لم يعتمدوا على القرآن والصحة ، إنما كان هدفهم عرض مبادئ في هذه الفلسفة على القرآن والحديث قدس وألفه ، حتى إذا به اعتقاداً لا عثماناً ، وإن خافه فتارة يقولون نكلام من موضعه ويقولونه على غير تأويله غير نزوله وهذا فعل أثمتههم ، وتارة يعرضون عنه ويقولون بغرض معناه إلى الله وهذا فعل ممتهم ، وعمدتههم في الباطن غير مألوفة به الرسول ، يجعلون أقوالهم البدعية محكمة يجب اتباعها واعتقاد موجبها ، ولصالح إمام كافر وإمام جاهل لا يعرف هذا الباب وليس له علم بالعقول ولا بالأصول »<sup>(٢)</sup>

لذا رفض شيخ الإسلام حجة هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون القرآن جاء بالطريق الخطئية والمقدمات لاتعادية التي تنتج لصحوة ، ويقولون إن المتكلمين جاءوا بالطريق الجدلية ، ويدعون أنهم هم أهل الدرعان لتقيني ، وهم أعداء عن ليرهان في الالهييات من المتكلمين . ولقد أقام شيخ الإسلام حجته - كما ذكرت - على أساس من لكتاب والسنة وبين دلالتها على أصول تدفن لسمت معهود - تحذر بل انهما دلا الناس على الدلائل العقلية ، والبراهين ايقينية »<sup>(٣)</sup>

لقد كان ترتيب أمي البركات الرمي بعد اللزالي ، ويظن أنه قد اطلع على نقد الغزالي للفلاسفة إلا أنما تجد أنه قد اشبع لسلوباً آخر في نقد والمعارضة للفلسفة المشائية النحوية ، و الذي يوصف في لنقد هو الجانب الالهي في دراستنا

(١) انظر ابن تيمية - تفسير سورة الانعام من ١٤١

(٢) انظر د. هـ من ابن تيمية لسلفي من ٣٩

(٣) انظر مجموعة الرسائل الكبرى - معارج القبول ، ١٢٨/١ ، ١٢٩

قد عارض أبو البركات عملية التوفيق بين الفيزياء والفلسفة وأى لم يكن الدافع عند أبي البركات دينياً ، أو لم يكن الهدف هنا طمّيح ديني محض كما وجدناه عند ابن رشد ، إنما كان موقفه نقدي مستمداً نالده أحياناً من آراء عقائدية دينية رغم تركيزه على الجانب الفلسفي نقدي ، وليس كما يرى : أحمد الطيّب في بحثه عن موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية من أن موقفه كان نقدياً ذا مطلق فلسفي خالص<sup>(١)</sup> .. وإنما خلط نقده بأسور معصية بتدرة متجه إلى العفصات وتارة إلى المشاهدات التجريبية ، وتارة إلى عقيدته النبوية .

لقد كان الكيفية اختلاف طريقة التلقي وانتقال العلوم الفلسفية القديمة من جيل إلى جيل أثر واضح ألقى بظله على الكيفية والبهج في نقد أبي البركات لطريقة دراسة الفلاسفة ، وقد وضح هذا لنا تماماً في كتابه المختصر حيث يذكر في مقدمة مضمرة : أن طريقة السلف كانت في القدم عن طريق المشاهدة المباشر بين الأستاذ والتلميذ ، وهو إذ يذكر مد يراه أسلم طريقة لإيصال العلوم كما هي بدون زيادة أو نقص لأن هذا شروع يضعن لتقاء الأستاذ مع تلميذه التقاء مباشر بحيث يصبح استعداد التلميذ لتلقي العلم أمر واحداً لدى الأستاذ ، ومن ثم يعطيه الأستاذ القدر الذي ينبغي أن يعطاه في وقته المناسب وعلى قدر ما عنده من معرفة والعلم للزمين لهذا لتلقي المباشر<sup>(٢)</sup>

إضافة إلى كثرة عدد المعلم وطول أعمارهم ، مما جعل انتقال العلوم على مدى العصور في تمام الكامل تقريباً ، وهذا كله أدى إلى خلط العلوم - كما يرى - وأن لا يقع بها شيء إلى غير أهله ، واستمر هذا حتى تغير الحال ، فقصرت الأعمار وكثرت لهم ، وتفرقت كثير من العلوم لغة المعلمين والتلاميذ ، أحد المعلمين في تدوين الكتب وتصنيفها لتحفظ فيها العلوم وتنقل من أهله إلى أهلها في الأزمان المتأخرة

(١) ص ٦٠ وأما قال ذلك لاختصاصه دراسته بهذه الفلسفة متأخرة عند أبي البركات

(٢) انظر مقدمة المختصر ٢/١

ولأماكن المتباعدة . واستعملوا في كثير منها لغامض من العبارات ، و لحفي من  
الافتراءات الذين يفهمها ( باب لفظة ويعرفهما الأكاس من أهل انطم صيانة منهم  
العلوم من غير أهلها » <sup>(١)</sup>

ثم يتحدث بعد ذلك عن مراحل الانحطاد في نظره والتي أدت الى تضرار العلوم .  
وقلة أصالتها .

فيذكر أن أول مراحله تلك التي لها فيها الحكماء انى تكوين لطم وكتبتة في  
الصحف وقرطيس نتيجة لتقمن عددهم وقصر أعمارهم حتى لاتضيق العلوم عبر  
الزمان والعصور ، ولكنهم اضطروا حتى يحفظوا هذه العلوم عن غير أهلها انى  
استعمال لكثير من العبارات لغامضة والحفية حتى لايفهمها غير المتخصصين .  
مما أدى الى نشوء المرحلة الثانية وهي بعد انتشار هذه المؤلفات لما تحمله من اشارات  
خفية الى اضطراب العلماء الى الشرح والتأويل فاختلط الحابل بالمدبل وصاغت الحقيقة  
وعبط هذه الشروحات والأحلام

ويضيف سببا آخر وهو احتلال عبارات القدمات بسبب الترجمة والنقل  
من لغة الى لغة ومن عصر الى آخر ، مما يجعل احتمال لتفسير والتهديد في  
لعبارات والعصي أمرا قاث ، ويكرر أن الشراح المتأخرين قد سهوا بصيب  
غير منقوص في ضماح العلم احقيقي بسبب تطويلهم وشرحهم مما أدى الى كثرة  
التكرار ، وقلة التفجع

وبالنالي يرى البغددي أن كلام القدماء بصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة  
تحصيله ، و خنلال عبارته في نقله من لغة الى لغة وكلام المتأخرين لأجل طولله وبعد  
دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته واعور الشرح وادبيان المحققين في كثير من

الموضوع ، إذ المخصوص وإما للآخر من فيعتبر لهم لأجل العبارة و لتشرح والعم لأجل  
الدين وليبينة<sup>(١)</sup>

ولكن هذا الذي توصل اليه أبو البركات لم يكن فيه مدد من عيسره  
فما أشار اليه عمره من الفلاسفة لاسلاميين كالفارابي وابن سينا ،  
وموسى بن يعقوب بن مهران<sup>(٢)</sup> الذي تباع منهج القدماء - كما ذكر -  
في منهم ، لمطلق لتعميم الحقيقة بن لباس ، كما ادعى أن منهج الحق مبشر عمر  
كتابه دلالة الصائرين ،<sup>(٣)</sup>

ولقد جعل البغدادي هذا سببا أدى الى ضياع العلم وبشره الحقيقة ولم يجعله  
سبيلا للاررار والعم ، وقد كنه بقول ابن الأسباب التي جعلت أنا البركات البغدادي  
يقف الناقد لهذه الفلسفة بما فيها العلوم لآلهة ، والتي عارض فيها كثيرا من مبادئه  
أرسطو وابن سينا - كما سوضح ذلك باب الله في الفصول التالية

ما سبق يوضح أن أبا البركات لم يثق بتراث القدماء ولا بتراث المحدثين أو  
المتأخرين ، فكان له نتيجة هذا كله منهج اعتبره هو منهج فريدا يتميز عن سابقيه  
حيث أقام لنفسه صفا تأليا متميزا عندما على الحدس الذاتي ، كما اعتمد على أمور  
أخرى أثرت في فهمه لللاهيات بصفة خاصة

وعلى ضوءه متقدم صواب بوضوح معالم منهج أبي البركات هي دراسة العقيدة من  
خلال كتابه المعتبر

(١) مقدمة لمختصر من ٢

(٢) عمر بن محمد بن مهران ١١٢٥ هـ - ١٦ هـ يهودي أسامي ولد من أبير لمكريين اليهود في لعصر  
الوسط الذي جدوا العشر على مركز من القصة البيزنطية بدمعة الأرمنية ومن الذين كبروا ، وكان  
له تأثير على رمان ، من أشهر كتبه دلالة الصائرين والذي حاول به التوفيق بين الفلسفة الأرمنية وبين  
حرفية الحقيقة كما وردت في العهد القديم من جهة أخرى

لنظر الموسوعة الفلسفية المستعرة ، د ، وفي مجلد محمود من ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، مقلد عن لاهوتية فزاد

كامل ، جلال الحصري عبد الرشيد صافق ، مكتبة الأنجلو المصرية

(٣) دلالة الصائرين من ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ترجمة حميد آبي ، مكتبة الثقافة الدينية

## منهج أبي البركات في المعبر :

نتيجة ما سبق وارفص أبي بركات تراث القدماء والمحدثين ، منهج أبو البركات في  
مراسته منهج فريدا مميزا عن أسلافه في المعبر .

فلم يقلد ، ولم يتعصب ، بما كان منهجا مشتقا له براء حق ، ورافضا ما براء  
غير ذلك ، ولم يقلد قبول لسهو القدر وهند ما يشهد به ابن تيمية شيخ  
الإسلام عن منهجية أبي البركات وتميزه في أسلافه حيث قال عن الغلاة : وعلى  
طريقهم مشى أبو البركات صاحب المعبر ، لكنه لم يقلدهم تأكيد غيره بل اعتبر  
مأنكروه بحسب نظره وعقله <sup>(١)</sup>

وهذا يوضح مسئلة في هذا الكتاب ، والذي تميز أيضا بطريقة معينة في كتابته  
وجمع مواد ، فذكر أبو البركات في بداية معبره بعد أن حمد الله وأثنى عليه ، وذكر  
ملاحك من كتابات القدماء ، وشروح المتأخرين ، إنه كان يقر هذه العلوم الحكمة  
قنيمها وحديثها ، ويكتب عليها ، تكتاب طويلا لصعوبة فهم كلام القدماء ، وكثرة  
بين وشروح المتأخرين ، ثم بعد لقراءة يجتهد بالتفكير والنظر والأمل ، وتصحيح  
أخطاء المتأخرين أو موافقتهم ، ويكتب في أوراق المراجعة والتصحيح  
ويحفظها عنده ، كثرت أجاب الطالبين له بالتصنيف فكان هذا الكتاب الذي تم وبهج  
ليه الحق كما يقول <sup>(٢)</sup>

من خلال مسكوت يتبين أن أبا بركات سلك منهجا خاصا في كتابته المعبر  
يتمثل فيما يلي

١ - عدم التقليد ، وعدم التعصب ، بل التمسر بالمنهجية ، أثبت ونفى ، ووضح ،  
وخطأ ، وشرح وأيد

٢ - إنتاج الحق بمجرد في تقرير ما يقرؤه ويفهمه ، حيث يقول ' بل كان الحق  
من ذلك هو الغرض ، والموافقة والمخالفة فيه بالعرض <sup>(٣)</sup>

(١) ابن تيمية الرد على المنطوقين ص ٢٣٦ ، مكتبة الاسنادي ، للمرة

(٢) انظر مقدمة المعبر ص ٤ ، ٣

(٣) الرجوع السابق

٢- بدأ بالنسج ثم الطبيعيات ثم اللاهيات وحذا في ذلك - كما يقول  
 حدود أنسطولطاليس في كتبه المنطقية ، والطبيعة ، و اللاهية ينكر في كل  
 مسألة آراء لمعتبرين من الحكماء ثم يذكر أقسام الرأي ثم يورد آراء  
 والصحيح بمقتضى النظر سواء ما ذكره في - أي في الكتب - أم لم يذكر ، ثم  
 ينكر رأيه لمعتبر وينصر له بالادلة والبرهان ويرفض ما عده كاشاً من كس  
 ومن كان

وهذا المنهج لأبي البركات نجده عاماً في كتابه المعتمد طبعاً ، أما ما يختص بمنهجه  
 في دراسة اللاهيات فيقتل في الآتي  
 منهجه تفصيلاً :

أولاً النزعة الاشراقية التي علمسها في كثير من آرائه وكتاباته ولكن هذه  
 النزعة لم يصل تأثيرها إلى أن تتحول بقرة أبي البركات بحيث يغدو فيلسوفاً  
 اشراقياً كالسهروردي المفسول مثلاً كما يقول بعض الباحثين ١  
 ولاستطيع أن نعتبرها أيضاً مجرد لغات صوفية ذوقية لدرجة ليست دال  
 في منهج أبي البركات (٢)

إسما هو لتأثر بهذه النزعة الاشراقية ، إذ فيها من تحرر للنفس أو الروح من  
 الددة أو العقلانية الدمة بني لنقد آراء البركات في الفلسفة المشائية ، وإن كان لا يصر  
 كلامه من مخاطبة العقل والميل نحوه (٣)

(١) أنطون أبو زيد تاريخ الفكر الفلسفي في النهضة العربية ص ٢١٨

(٢) وهذا ينكره د. أحمد الطيب ص ٦٩

(٣) وينطلق عن بحث يدرك عما : د. محمد رضا القائل وأستاذ في فصل الصفات الكلية بتقرير

لقد تأثر أبو البركات بالاشراق ولكن ليس إلى الدرجة التي تحول معها إليه ، أو إلى الدرجة التي تصبغ أرائه بالفكر سهروردي ، ولا كيف يفسر لنا ماوجهه الأخير من نقد لادع إلى أبي اسركت في قوله ملائدة الشابة الأزلية و إزادات لتجديده غير لمشاهدة حيث ذكر أنه بهد « قد حالف في هذ البرهان كل من له في نظر أقل رتبة ومختلف مذهب اليهودية أيضاً الذي كان يراه ، والاسلامية التي انتقل إليها فلا عقل ولا قرآن » (١)

ولأنني ماسر هذا النقد اللادع لأبي البركات ، وهو رغم كل مايقب من أخطاء قد تتخطى تعاليم الأديان أحياناً ، لا أنه أقرب الفلاسفة إلى الاسلام وإلى روح الأديان كما سبكر بعد ذلك ، والشاهد أن هذا يثبت لنا أن أما لبركات ماكان متعمقاً في التأثر بالاشراقية إلى حد الانغماس الكلي أو الفحول الجنوني ، إنما تأثر كما تأثر غيره

ولعل سبب تأثره اقترن بها من الروح الصوفية التوقية والتي كانت منتشرة هي ذلك العصر بسبب شهرة وقوة ديوع نراء القرالي ، كما أنه كان بعيداً عن الفلسفة المشائية ، وتظهر هذه البرعة الانتشافية في استجلامه لمصطلحات اشراقية ، كاطلالة على الله بأنه ( نور لأتور ) ، وغير ذلك من المباديء (٢) واجتمعت هذه لأسماء مجرد الفاظ في الفلسفة الاشراقية ، إنما تعتبر مبدأ من مبادئ ميتافيزيقا الاشراق وحيدة مبدأ أسور الممثل في لفظ ( نور الأنوار ) وهي في هذا المبدأ تتلقى مع للفلسفة الفارسية والافلاطونية المحدث (٣) .

(١) تاريخ الفكر الفصلي من ٢٨٠

(٢) المجلد ١٧٥/٣ ١٦٩ وسومج هذ بالتفسير في فصل المصداق الإلهية بأثر الله

(٣) محمد أبو ريس أصول الفلسفة الاشراقية ، هذ شهاب الدين سهروردي من ١٧٢

ورداً متعرضاً لمعنى هذه الكلمة متطناً نجد أن معناها يدل على أن النور مبدأ وجودي وأنه المبدأ الأوحد . فالأولى هي : تنبسط السلام المتطني وموضوعها مبدأ الوجود ينظمه بفسره من أعلى قمة في مدته إلى أن تتلاشى الأشعة النورية على هيئة براوح ظلمتية ، وكب أن المادة أساساً للحقيقة الموضوعية فالحجب تتخذ الحقيقة هنا لصور أساساً لها ومبدأً خفيشيد للوجود .<sup>(٦)</sup>

وتمتد هذه المبدأ وذلك عند الاشتراقيين ليس بالصحيح ، لبراهين ، إس أولاً لاجلـ والتفسير ، ثم لمساعدة وإثبات لها أهميتها في هذا المنهج الصوفي .<sup>(٧)</sup>

ثانياً : يلجأ في منهج أبي لمركات استناده إلى الفطرة أو لفطرة التصريعية الدينية أو الفطرة التأملية إلى الوجود ويكاد يكون يولي هذا نمشي مكانة خاصة ويسمى الوجود بأنه أم الكتاب .<sup>(٨)</sup>

ويتمثل منهجه هذا في جعله طريقاً للوصول إلى معرفة الله تعالى وهو الدليل الثابت . والذي يستمد منه في فصل ثبات وجود الله مفصلاً سائر منه تعالى بل أنه جعل هذا الملمح طريقاً للعظم والوصول إلى الحكمة وقد يفوق صاحب هذا لطريق أساسته الحكماء والعلماء . كما يقرر أبو ليركات - فيقول .

” ومن أوتي لهم والتصور والمكم بالتصديق والتكثيب ، لقسور والرء على الاستدلال باستخراج الحجة على وجب الجملة العقلية ، فقد أعطى العلم بالقوة القريبة جداً من الفعل بالفطرة ، بحيث يستغني بنفسه عن كل معلم من البشر ، وكذلك يزيد

(٦) المرجع السابق ص ١٧٢ ، ١٧٤

(٧) المرجع السابق ص ١٧٤

(٨) انظر المصدر ١٧٤/٣

كثير من تلاميذ الحكماء في الحكمة على استنبطهم وبه يصير كثير ممن لا أسناد له  
فأشياء حكيماً \* (١)

ومثال هذا عند أبي البركات أيضاً ما ساعد بدليل الحكمة العملية في إثبات وجود  
الله تعالى ، وهو نتيجة تأملات صافية نقية في هذا الكون وكائناته وعياناته وبهياتها  
وانتفاع بعضها ببعض مما يشهد أن هذا الكون كله من صنع حكيم

ويحول أبو البركات بنظرة في مخلوقات هذا الكون ، ويشمل ويفكر ويصير أمثلة  
يثبت فيها أن تأملها وبظرونها الذاتية لتجربة مساقته إلى ثبات حكيم نقن صنع  
كل شيء خلقه .

فيصير أمثلة على الحيوان والافسار والنبات

فهذا أسيات مثلاً يفرقه الناشب في الأرض لاجتذاب الماء وبغيره من لعائف  
الأرض يسيل ويجذب حتى يصير عذبة للنبات ، ثم يحسن هذا العذاء إلى  
السق الوسطى بين النبات والأرض حتى يصل إلي الثمر من الشجر ، ثم يتأمل في  
تفرق الأغصان حتى لا تنزع الثمار وكيف أن الله جعل القلم حياة كل شيء ،  
فترى النحلة تعوي بقطع لرأس الأعلى سي هو القلب وهكذا يستعر في تأملها  
مشقاً أن العقل والسطر شهداء بأن الخالق المصور جنعهما بحكمة ومعرفة بمبدأ  
حالهما ومآلهما ، (٢)

وهذه الأمثلة تدل أهمية هذا المنهج في منهج أسس البركات ، وأنه أثر في  
أرائه وكتاباته

(١) انظر ١٢٤/٣

(٢) انظر العشر ١٢٥/٣

يقول : « وأنت إذا أنصفت نفسك طعت أن الوجود الكتب الذي لا غلط فيه ،  
وعلم الله به أم للكتب ، ولوجود كسفة مسموحة من علم الله ثم يغلط باسمها ،  
فقراعتها عند ذي البصيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذي البصر  
وشواهد لا تكذب ودلائل لا تخفي ، فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها فعلم ، لا يضره  
في طعمه كونه لا يكتب ولا يقرأ حتى يقرأ في السمة التي يغلط كاتبه ويصحف  
ويجهل مصنفها ولا ينصف »<sup>(١)</sup>

ثالثاً تأثيره بسبب المتكلمين ، وخاصة المدرسة الأشعرية ، وقد ذكر هذا التأثير  
كثير من كتبه عن أبي البركات وجلال أفكاره وأثره ، إضافة إلى إرثه من فلسفة  
التي تتجه إلى هذا التأثير

والعل سبب ذلك هو ما شتهر في ذلك العصر من محاربة للفلسفة وتصدي أهل  
لسنة لهذه الفلسفة النخيلة وانتشار وذبوح لذهب الكلامية ، خاصة وقد عاصر أبو  
البركات الإمام الغزالي والذي كان له شهرة وصيت كبيرين ، وكانت محالته تزعج  
بالتكلمين والراغبين

يقول د . محمد جلال شرف في ذلك : « أن آراء أبي البركات البقدري وموقفه  
مستمدة من آراء المتكلمين ، وبخاصة الغزالي ويتضح هذا كثيراً وعلى وجه التصيد في  
موقفه من الطرق العلمية التي ينتهي منه الإنسان معلمه إلى معرفة الله ، وكذلك في  
موقفه من مسألة العلم الإلهي شامة و صفات عامة »<sup>(٢)</sup> وأيضاً يقسبه بيته وبي  
الغزالي في الدليل الرابع في إثبات وجود الله عند أبي البركات وهو طريق الحكمة

(١) البعث ٤/ ٤٢٧

(٢) د محمد جلال شرف الله والعالم والإنسان ص ٤٢

العملية هي نسبة الحكمة إلى الله تعالى وتقدير الأمور وتبدير هذا تكون وتنظيمه ،  
ومعادلة بعض أقوى فيه لبعض <sup>(١)</sup>

ولا يفتونا في هذا المقدم أن ننبه إلى أن هذا الباحث قد جابه الصواب  
ولم يكن موافقا عندما دافع عن أبي البركات البغدادي في نصريته التي يقول فيها أن الله  
هو نور الأنوار واعتبر الدكتور محمد أبوريان هذا القول من أبي البركات أنه يرجع إلى  
تأثره بالاندلسية الفرسية ومن جانبنا نتفق مع د. محمد أبوريس في هذا التأثير ،  
ونرى أن دفاع د. جلال شرف عن أبي البركات والفراحي واعتبرهما من أهل  
التوحيد الحقيقي ومن أهل التنزيه القائم على الكتاب والسنة لاصحة له ، والحقيقة  
أنهما ليسا من أصحاب التوحيد الحقيقي ولا من أصحاب التنزيه القائم على  
الكتاب وسنة كما يدعى ، وكلامه فيه كثير من المخالفة وعدم مصري حقيقة ،  
والتحس له العذر لأنه يعتقد أن الأشاعرة هم أهل السنة الحقيقية ، والفراحي  
وأبو البركات أصابا من لحق ما قدر لهما ، وقدر ما قدر بحسب نظره وعقله فكان  
فيه من خطأ ما فيه ومن الصواب ما له أسلم به ومن أراد أن يعرف هذا  
التوحيد الحقيقي والتنزيه القائم على الكتاب واسمة فليرجع بقاوى والمقيدة  
الواسطية وغيرهما <sup>(٢)</sup>

ويرى جلال شرف أن أبو البركات تأثر بالفراحي في مسألة علم الله  
بالكليات والجزئيات فمقول « وهو موقف لا يختلف عن موقف ذلكم ،  
وبخاصة الفراحي » <sup>(٣)</sup>

(١) انظر المرجع السابق ص ١٢٢ ، وأيضا أبو البركات التنزي ١٢/٣

(٢) انظر جزء التوحيد في الثاني ، الجزء ١ ، ص ٢٠٠

(٣) د. محمد جلال شرف ، الله والعالم والإنسان ص ١٤٠

ومنوضح في الفصل الحصر بهذا المبحث ما أحب فيه أبو البركات ،  
وبالخطأ . ومدى تأثير أبي البركات بالغزالي ، ولا يمنع أبصاً أن يكون هناك  
تشابه في مواضع معينة بينه وبين ابن تيمية . وقد صوبه ابن تيمية نفسه ، وحطاً  
فيه ماخطأ .

ويذكر أيضاً من مواطن التشابه فيقول : « وهما تنتقل إلى الحديث عن لعلاقة  
بين الله فاعل والعالم كسفعول له يرى طعن المنهج جوهري عند الغزالي ، و يرى أيضاً  
ماهية فاعل الحقيقي عند أبي البركات كـ هي عند الغزالي » (١)

لن غير ذلك من المواطن التي ذكرها أسحت في مجال التشابه أو المقارنة بين  
أبي البركات والغزالي ، مثل موضوع صفات الله وغير ذلك (٢)

فالبركات حاول جاهداً أن يستقصد الفلسفة المشائية لمثله في مذوب  
ابن سينا ، وأن يديم فلسفة لاتعد جديدة كل الجدة إذ أنها تنقسم بالطابع  
الاشعري تقريبا (٣)

ومن جانب آخر أن هذا الكلام له ما يبرره في بعض ما وقف وأسم في  
كلها ، فأبو البركات كانت له آراؤه المستقلة والتي خالف فيها الأشاعرة وبخصوصها  
في موضوع الفعل لله عز وجل كـ سيوضح أثناء البحث ، وكان من أجل  
مواقفته لبعض الآراء لقريبة من آراء أهل الإسلام وتقده الجيد للفلسفة اثني  
عليه شيخ الإسلام في مع صبح من كتبه وسوف تظهر لنا أثناء عرضنا  
لهدفه . يادن الله .

(١) المرجع السابق ص ١٢٩

(٢) انظر المرجع السابق ص ١١٩ ، ١٢٠

(٣) د . أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي ص ٤٠٥

### رابعاً تأثيره بالفلسفة المشائية

وبرغم أن أبي البركات قام بهجمة عريضة على فلسفة المشائفة وتقد أرسطو و من منبه في مسائل عدة ، إلا أنه لم يستطع أن يتحرر كلياً من تأثير بهذه الفلسفة . فكان مواقفه أحياناً يتذبذب بين التأييد والحريصة ، بل يظهر جلياً عندما يستخدم الأسس المنطقية الفلسفية في إثبات أولئك مثل لقد واجب الوجود لهذا الأول ، وأكرر مثال على ذلك استدلاله في ثبات وجود الله بالممكن والواجب بما يقرب من طريقة ابن سينا نفسها ، وغير ذلك .

كما أننا نلاحظ في كتابات أبي البركات أنه لم يستطع أن يتجاوز الحقائق الهامة التي انتهى إليها لتطور الفكري الفيلسوفي عند الفيلسوفين من مابعد ابن سينا وذلك فقد عالج المشاكل التي تصدى للرد عليها بطريقة ظهر فيها أثر النقاشات المدرسية و الحلقية المستعملة بين مختلف المذاهب والمذاهب . فهو قد اضطر مثلاً أن يستقي مع استمرار الأفلوطيني ، ولكنه تلقاه في بعض المواضع مع ماتدادن فيه من عنصر مضطربة .<sup>(١)</sup>

وإن المتأمل لأراء أبي البركات السعدائي ، يجد أن هذين المصحيين واضحين في كتاباته . وفيما اقتصره الكبير من مذهب لأشعرية ، أو صم الكلام بصفة عامة وتأثيره بالمذاهب الفلسفية ، فالمصنف أن مذهب أبي البركات يتضمن مذهب الأشعرية معذلاً بما أنتجه مدارس إسلامية من فكر فلسفي حتى عصر ابن سينا .<sup>(٢)</sup>

(١) د. أبو ريس تاريخ الفكر الفلسفي من ١٠٥

(٢) المرجع السابق ٢٩٤

تجدد هذا واضحا في نقده لنظرية الصدور عند ابن سينا لأنهم جعلوا فعل الصدور له بعد واحد هو بعد الطولي ، فقال عيسى أشرف هذا بالحق المتجدد للشعبد الأعداد وأوجد العلاقات أو الارتباط بين المخلوقات ، ولم يترك تحطيم الوجود وجزيئته للمفسدة كما فعل الأشعرية بل أنه نظم « الناسيات » الأشعرية ، وأبدع فكرة الارتباط للتدوير بين المخلوقات فلم يكن من المستغرب أن يغفل ما تحدثت عنه المدرس الفلسفية من نظم ممكن للوجود فتكلم عن الغايات الحشرية ، وعن حاجة الموجودات إلى موجودات .

خامساً مضطمة الفكر العامي وتقريب المعلومات إليه ، بالأمثلة المصنوعة

وبالمج هذا أيضاً في منهجية أساليب البركات ، وهو محاكاة الفكر العامي بل أنه يجعل هذا معرفة أو طريقاً للعلم يصل إلى جميع المستويات ، وأغنية العقول والفكر العامة هذه ضرب من المعرفة يسمى أبو البركات « المعرفة الأولية أو التعرف العامي أو أوائل الأذهان » <sup>(١)</sup> ، ولعل أبو البركات أرتأى هذا ليحلف من علواء وصعوبة اسبغ المشائني الذي يحاطب العقل ، والذي يعتمد على مصطلحات فلسفية كانت أو منطقية صعبة مع أنهم العامة عن هذه الفلسفة لصعوبتها

تجدد هذا فيما يختص بالحجاب الإلهي حين استخدامه للأمثلة المصنوعة الواقعية ، ليقترب مايراه حق ، ويسهل عتاق أفكاره ويبسطها

ولهذا أمثلة كثيرة منها حينما أراد أبو البركات أن يثبت في مسألة صدور المخلوقات عن الله أن أفعاله سبحانه منها ما هو أزلي لا يتقدم وجوده زمن مثل علمه فداعه الوجود والموجودات التي صدرت عن دونه ، ومنه ما هو زماني وهو ما يخلق لأجل

الزمنيات والحوادث والمتغيرات . وبذا خالف المشائين في أن فعل الله أرباباً خارج  
الزمان جعله يتنص في الزمان وينصل معه بكل جرئية حدث في عالم دون حاجة  
إلى متوسطات

فبصرب مثلاً محسوب على ذلك « بالشمس فهي حينما تنعكس على  
جدار فتضيئه وينعكس شعاع من لجمار لصبي - على جدار آخر فيضيئه وهكذا إلى  
د حل الكهوف فإن ذلك الضوء المنعكس صدر عن الشمس (صداً) ، فلا يصح  
أن يقال أن الشعاع صدر عن الحائط الخفي » فهو 'صداً' من الشمس و تنعكس على  
حائط آخر (١)

وإذا أثبت هنا أن لبركات أن الجدار المتوسط لم يكن له تأثير حينئذ تنعكس منه  
ضوء الشمس على الجدار الآخر ، فالجدار الحقيقي الأصلي هو ضوء الشمس ، ويريد  
ببي هذا المثال ويبيطة الأولى وهو الله تعالى .

فإنظر قول المشائين بضرورة لوسائط وأثبت رأيه بعتال مادي محسوب يقترب  
إلى الاتقان وأفهام العامة فيسهل عليها فهم هذا الأمر

مثال آخر يوضح ما ذكرت وهو في مسألة مهمة هي لقضاء والقدر وسببي أن  
يحتاج لثراء إلى أمثلة قريبة من الواقع ليوضح هذه المشكلة التي فيريقة العقيدة الهامة  
التي كانت موضع جدل ونقدش حولين

فلما ذكر أبو لبركات أن لقضاء والقدر نعم لطبيعات الجبرية على سبب واحدة  
ولا يعم الإرادات ، قد تكون بقصوم المشيئة ، وكذلك ما يمتزج مذهب أي من لارادي

ولطبعي لا يتحصر وينسب إلى تركيب يتشقق بين الأسباب الاربعة بعضها مع بعض لا يتقصد قاصد ولا يقدره مقدر

هنا يصوب مثلاً ليلايقول هذا المعنى فيقول

مثاله \* إذا خرج زيد من د رة ومشى في محجة ابتدأ بالمسير فيها على خط ما في زمن معلوم . وصرحت مقرب من دات اليمين وسكنت في محجة على خط يقاطع ذلك الخط في . ما نحر . وسارت سيرا بطيئاً وسار الانسان إب سبر حثيثاً جار الحد الذي هو ملتقى الحدين قبل جواز المقرب فلم تصابقه أو سار سبيراً متوسطاً كان منتهى حركة المحركين فيه إلى ملتقى الخطين مع فصافته . مقرب في حركته بحركتها على الالتقي فلدعته أو داسه فقتلها ، وقد قصدت المقرب هذا لافترت على قصده بطبع ولا روية ولا قصده قاصد آخر غيرهما ذلك في حركتها بل يقدر الله على ذلك إذ شاء كما شاء متى شاء ، فلما أن يعص قصده كذلك في جميع أجزاء الموجودات من لقاء كل ذرة لدرة وكل وضع وفي كل وقت يكون فيه ذلك فلا . لامتناعه في نفسه . لالعجز القدرة منه فهي هذه الأسباب الاتفافية التي لا نسب إلى طبع ولا روية . (١)

وأصلاً نجد في فصل الوجود والموجود وانقسمت معها إلى الوجود والممكن حيث يدل على أهمية العلم بوجود الأول وأن كثرة الوسائط لا تنجح في العلم به بل سه تسبب أن لكل معلول

عجلة<sup>(١)</sup> ، مهت كثرات المعطولات ثم يصرب لهذا مثالا أو نظيرا من لكائنات كما يقول فغولت أن لكل مولود و به نظير قولنا لكل معقول علة ، وقولنا أن الوالد الذي أوجب لكل مولود أن كان مولودا أيضا فهو من الجملة وله والد ، نظير قولنا أن علة لشيء أوجبت كل معقول إن كانت معطولة فهي من الجملة ولها علة ، حين نض في قولنا كل مولود سمائر المؤودين حتى لا يبقى موبود خارج من ذلك دخل في قولنا كل معقول سائر العلولين حتى لا يبقى معقول خارج عن ذلك ، فيكون الوالد الذي أوجب لسمائر للوودين غير مولود ، والعلة التي أوجبت لسمائر المعطولات غير المعطولة<sup>(٢)</sup> .

وهكذا يعمي أسس المركبات هي تقريب مبدأ لكل معقول علة بمثال لكل مولود والد ، حتى يسهل على لعدة فهم هذه القاعدة

سادساً فتراه من روح الأديب والشرائع السموية حيث كان في مدالجه للقبضيا قريبا من لاسلام لتأثره بالذهب الكلامية التي هي أقرب إلى الأسلام منها إلى أي شيء آخر .

ولعل مثالا وحدا - مع وجود غيره - تكفي لأشاد هذا الأمر وهو رأي أبي البركات في مسألة العلم الإلهي ، ومختلفه صميم آراء الفلاسفة في هذا ، وأشاد أن الله تعالى يعلم الكلليات والجزئيات ، فأنشأت الماثلة ولشابهة بين علم الله وعلم البشر ، وأن الله

(١) علة الشيء مأخوذة عليه لك الشيء ، وهي قسمان الأول ما تقوم به الماهية من أجزائها وتسمى علة ماهية ، والثاني ما يوصف عليها تصادف الكثرة لتقومه بجزئياتها بالوجود انماجي . وتسمى علة وجود . وعلة الوجودية ، وما لأنه لا يجب بها وجود الموصوف بالعلل بل القوة ، وهي العلة المادية ، وما لأن يجب بها وجوده وهي العلة الضرورية

انظر التعريفات لفيرجاني ص ٦٢

(٢) انظر ص ٦٥

يقتره عن التشابه ، ويدكر كلمة الأتشياء في هذا البحث فقال : « وقد عذر  
الأتشياء من ذلك فقالوا تارة عنده وتارة له وتارة يعرف وبساره بطم وتارة يرى  
وتارة يسمع » (١)

ومن خلال رأيه هذا وألفظه يتبين هذا الملمح ، وقد أشار بهذا أصحنا بعض  
الباحثين حيث ذكر أن مضمون نظرية أبي البركات في العلم الإلهي أقرب إلى روح  
الشرائع والأديان من نظريته من حيث فحواها عن نظرية المعظم الأول ، وأطراف ما في  
هذه النظرية بعد اقتصر بها الشديد من هدي القرآن الكريم في هذا الصدد ، هو ربطها  
بالمذهب العام لفلسفة أبي البركات وأسمي به وحي الشعور وبغة الدعاة وفي لغة أصدق  
حديثاً من هذا اندي لجأ إليه بن سينا (٢)

(١) أبو البركات معتز ٩٩/٣

(٢) انظر د أحمد النقيب مواقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٦٩

## الفصل الخامس

### أدلة وجود الله عز وجل

زعميد

المبحث الأول : إثبات وجود الله عند أرسطو

دليل الحركة عند أرسطو

نقد أبي البركات لدلائل الحركة

المبحث الثاني : أدلة إثبات وجود الله عند

أبي البركات

(١) القوة والعلو وإمكان والوجوب

(٢) دليل العلم وتنطعه

(٣) الحكمة العملية

(٤) دليل نفس فطري

المبحث الثالث : تحليل ونقد دلالة أبي البركات

على وجود الله

دليل الحركة لأرسطو

نقد أدلة أبي البركات

### تهيه :

تعتبر قصة الألوهية من أهم القضايا العقائدية ، إذ أن القرار ٢ تمس بالهيئة الله - سبحانه وتعالى - واستحقاقه للعبد ، لها ما يتبعها من استقرار ومعرفة ، وبالتالي كانت الرذلة التي بثت وجود الله - عز وجل - والطرق الموصلة إلى معرفته مهمة

لذا فإن هذه القضية كانت مسار بحث ودراسة على مدى العصور ، سر ، من المتكلمين أو من الفلاسفة الاسلاميين ، على أن هؤلاء يقولون بوجود الله ، ولكن الطرق الموصلة إلى اثبات وجوده تعددت وتشعبت واختلفت بين طائفة وأخرى

ونظرا لأهمية هذا الموضوع فقد بدأ أبو البركات بدراسة هذه القضية بعدما انتهى من مشكلة خلق لعالم مدركا هذه الأهمية ، متبعيا المنهج التالي

(١) عرض دليل الحركة عند أرسطو ، ثم نقده وبيح عدم صلاحيته وصحته من وجوه عدة ،

(٢) قدم الأدلة والبراهين التي يروى في اثبات وجود الله سبحانه وتعالى

لذا سوف نعرض دليل الحركة عند أرسطو ، ثم نعرض نقد أبي البركات لهذا الدليل وننتج ذلك بإدلة أبي البركات في اثبات وجود الله وهي خمسة أدلة كما ذكرها في المختار.

## المبحث الأول

### اثبات وجود الله عنده أرسطو

#### دليل الحركة :

يعتمد أرسطو في ثبات وجود الله اعتماداً كلياً على دليل الحركة ، ويقوم هذا الدليل على أن لهذا العالم علة أولى هي التي تحرك العالم ولا تتحرك ، لأن لكل حركة محرك ، أي لكل جسم طبيعي منها حركة تحسه ولا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ، بل لابد أن تصل إلى المحرك الذي لا يتحرك وهو المحرك الأول ، وهذا المحرك في نظر أرسطو لا يكون محركاً بذاته ، إذ لو كان كذلك لزم أن ينقسم إلى محرك ، ومحرك ، فلزم أن يكون هذا المحرك غير متحرك هي علة الأولى الثالثة<sup>(١)</sup>

هذه هي النقطة الأولى ، والقاعدة الأولى في هذا الدليل

أم الثانية وهي مترتبة على الأولى ، فهي أن هذا المحرك لا يتحرك وهو في نفس الوقت يحرك العالم والسما والأفلاك ، فإن طبيعة هذه الحركة الدائرية - كما يرى أرسطو - هي حركة سرور أو عشق لكماله<sup>(٢)</sup> وه حركة الأفلاك

(١) انظر سيمبلي ٣ / ١٢ ، ١٦٦ ، فيصاح أرسطو - رسالة تلامذ من كتب المتأخرين ( ضمن أرسطو

عند العرب ) فيكتور عبد الرحمن بديي من ٧ - ٧ / ٢ ، لكرين

أيضاً د عبد الفتاح قزاق ، ابن تيمية ومواقفه من الفكر الفلسفي من ١٨ - انظر د أحمد الطيب مولف أبي ليركات البعداني من الفلسفة مشيئة من ٣٧ ، لهنري ستاني القل والنقل ، تحقيق عبد الأمير مهنا ، علي قنور ١٤٤١/٢ ، ١٤٥ ، فتح الله حنيف ، فلاسفة الإسلام من ٥ - محمد شرف الله والعالم واكتسبي من ٣٧٥

(٢) انظر أرسطو رسالة تلامذ ( ضمن أرسطو عند العرب ) د عبد الرحمن بديي من ٧ - ٧

والكون هذه تثبت وجود الأول انفصل عنها والذي يتركه. كب يحرك الامام المقتدى  
به المأموم المقتدى،<sup>(١)</sup>

### نقد أبي البركات لهذا الدليل .

بالنسبة للقاعدة الأولى فلم يتعرض لها أبو البركات بنقد أو مناقشة ،  
ولكن سبب ذلك أن لنتيجة انتهائية لا معارضة فيها وهي « أن لهذا العالم علة  
أولى ثابتة لازية »

وأما القاعدة الثانية وهي محور لنقد ومعارضة . فقد توجه إليها بن ملكا  
بالتقدم يلي يلي

**أولاً :** ومدرو على تعريف الزمان وأن لنا الحركات لاسوق رُسطو في هذا  
التعريف . فان أرسطو يفسر الزمن بأنه مقدار الحركة الدورية الفلكية . ومعلوم أن  
الزمن لا بداية له ولا نهاية يعكس الحركة . والتي من بداية العقول - له . بداية ونهاية  
مقدرة محددة . فكيف يكون صلا بداية له ولا نهاية ( وهو الزمان ) مقدارا الذي بداية  
ونهاية وهي الحركة . فالحركة - كما ينكر أبو البركات - دائمة ومستمرة ، مما يجعل أو  
يجب أن يكون له . محرك دائم ومستمر<sup>(٢)</sup>

**ثانياً** ويعتمد ما ذكره أبو البركات سابقا على انكار اللاتماهي في  
القوى الجسمية - حيث ينكر المشوون أن كل شيء عظيم متماهي  
المقدرة متماهي القوة . وعلى هذا فلا يمكن أن يكون محرك هذه  
الحركة البدئية عظيم لينة ، حتى لا يكون متماهي ، وبالتالي تكون حركته

(١) انظر ابن تيمية . منهاج السنة ٤١١/٦

(٢) انظر لمخبر ١٢٠/٣

مشاهدة ، ولست غور متناهية كما يدعي أرسطو وأتباعه ، ويشرح أبو البركات حجة المشيخ في هذا بالآتي

أن هناك تناسبا موزنا بين القوة والحركة أو القوة والسرعة ، وإذا صحقنا هذا على الجسم الذي يقبل القسوى الضعيفة أو الشديدة بدور ما من أنواع الحركة ، وبما أن تعريف الزمن هو مقدار لحركة فمعنى هذا أن كل حركة في زمن أي أن القوة الشديدة تحرك حركة أسرع ولكن في زمن أقل ( كإطائرة مثلا كلما رابت سرعتها قل الزمن ) .

« ومعنى هذا أنه باستمرار القوى وشدتها يندم الزمن ، وهذا مستحيل فلا بد إذا من حد يلف بعده شدة هذه القوى مع استمرارية الحركة ، وإلا لوصلنا إلى اللانهاية أو وقت يندم فيه الزمن » <sup>(١)</sup> . وإذا ما طبقنا هذا على ما ذكره أرسطو من تنامي مدة الحركة ، وبالتالي تنامي قوة الحرك فربما نلاحظ أنهم اعتمدوا على الاستدلال بنقطة « لانتهائي في مدة » أي أن المدة غير متناهية . وهذا مخالف ما أثبتته بين ملكا أنه لا لانتهائي في الشدة

نعم لقد أثبت المشايخ لانتهائي في القوة من حيث الشدة ولكنهم عجزوا عن إثبات الأمر الآخر وهو لانتهائي في لقوة من حيث المدة

وهذه هي لطعة لني يوجهها أبو البركات لبدا الحركة لأرسطي فيما يشتمل بهذه ناحية . لأن الشدة هنا تصالف المدة من حيث الريادة والنقص فكيف ينقل إليها نفس الحكم

فهم إذ قد أخطأوا في هذا الاستدلال لاستعمالهم الاسم المشترك

(١) انظر التمهيد للشفاء لابن سينا ١/٨

يقول أبو البركات \* فاما من جهة مدة فلم ينكر هناك ، وام يبرهن عليه ، بل تقول نحن الأمر فيه بالعكس ، فان مدة في البعض أكثر منها في الكل ، فان الكل ينتهي بحركته الطبيعية إلى مضاء وموضعه المطلوب في مدة أقصر من التي ينتهي فيها الجزء ، لأن الكل أسرع حركة لكونه أشد قوة ، والجزء أبطأ حركة لكونه أضعف قوة ، فالحال في مدة عكسها في الشدة ، فكيف يلزم نقل الحكم من جهة الاسم المشترك ، وهو اسم أ إذا لقوة غير المنتهية لمدة في تحريك ذلك لا الشدة ؟ (١)

وهو يريد بين مخطئي المعارضة أولا وثانيا ، فالرأى من أبي البركات لا يرتبط بالحركة أبد سواء ارتفع ، أو هبط ، وتعريفه عنه يختلف عن تعريفه عند أرسطو كما بينا - وعلى هذا فالبرهان هابط غير مستقيم لأنه لا يصح الربط بين اللانهاية في الزمان واللانهاية في الحركة (٢)

**الخلاصة:** يوجه أبو البركات نقده بهذا الشكل إلى طبيعة هذه الحركة وكيفيتها

فيذكر أن طبيعة هذه الحركة غير المنتهية القوة حركة شوقية عشقية ، هنا يتحمل ابن ملكا أن من المعروف والمعلوم أن المتحرك لما يتحرك مشوقه إلى من يشتاق له لتقرب منه بهذه الحركة ويطمع في مصورته ، فيسكن معه إذا كان ساكنا ، ويتبعه إن كان متحركا وأنتم تقولون أن الحركة التجوية لا تنقل الفلك من مكان إلى مكان بل تصمم في جهة واحدة معها واسها ولا تخرج عنها ، يقول ابن ملكا

(١) مطهر ١٣١/٣

(٢) اسطر ليعنير ١٣٦/٣

« فان كان المطلوب في الجهة التي أيها التحركة ، فما باله يتحرك عنها وان كان المتهرب منه فلم يتحرك اليها ، فن التحركة تكون من وإلى ، وب من شيء ، هو من هي التحركة الدورية لا وهو من شيء من حيث يتحرك كل جزء ثم يعود اليه ثم يعود منه » (١) . فهم لم يميزو بين « من » و « إلى » فكيف نسمون « انما التحركة عشق لعاشق أو شوق لعشوق

فالمحركات » ينقد أرسطو في هذا التبريل وروين له أنه لم يفسر طبيعة هذه التحركة أصلاً ولا كقيمتها ، الا على أنها حركة عشق وشوق وهو معنى لا ينطبق مع ما قرء من كيفية هذه التحركة ونها إلى جهة واحدة

يقول « ولم يدركوا كيف هذا لشوق ، وإلى ماذا ؟ وأو قال لامثال أموره يطعته في تقديره لكان أولى وأسهل » (٢)

ولعل هذه الأمور هي ، التي جعلت ابن سينا وأشاعه يعدلون عن هذه الطريقة ، ويمسكون طريقة مركبة من طريق المتكلمين وطريق فلاسفة من قبلهم كأرسطو هي طريقة الامكان والوجوب (٣) .

(١) المصدر ١٣٢/٣

(٢) المصدر السابق ص ١٣٣

(٣) سطر اضافية ٨١/٦

ولقد ذبح ابن سينا أرسطو في وصف هذه التحركة بأنه شرقية وير هذا الشوق هو سبب تحركه يقول « ان نفس الشوق من انفسه بالاول مر حيث هو بالفعل تصعد عنه التحركة العقلية »

الجهة من ١ ٢ مره المشرع ١٢٨/٨ منها ج السنة ١١٦/٦

ويستتم أبو البركات بقده بوضع الصورة الدهائية لرخص مد دليل وعدم صلاحيته  
للاستدلال على وجود الله حيث قال « فالطريق الى معرفة الله من جهة الحركة الملكية  
على الوجه الذي قدلوا غير مهد »<sup>(١)</sup>

## المبحث الثاني

### أدلة وجود الله عند أبي البركات البغدادي

ويعد أن عرض أبو البركات لدليل البركة بالثقة والمناقشة ، وبين عدم صلاحيته للوصول الي معرفة الله تعالى ، بدأ في بيان اسرق أو لادلة التي يراها صحيحة للوصول الي معرفة الله تعالى وهي حسنة أدلة

الدليل الأول والثاني دليل لعل والمطلوب ، أم دليل الوجوب والامكان

وهو دليل يسبر من لعة إلى الموجودات ، وليس من المعلوم إلى لعة كدليل أرسطو حيث يجعل أبو البركات دليل الوجوب والامكان من جهة النظر إلى العلة والمطلوب وهو هي حقيقتهم دليل واحد ، يعتمدان على لتفكر العقلي في الموجودات والذي يؤدي بدوره إلى شات وجود وجب الوجوب.

ويذكر أبو البركات أن هذا الدليل قال به الحكماء الذين يقولون بوجود العلة والمطلوب معا في الزمان أي مسبوقه لمطلوب للعلة زمنا ، وهي توجب وجود علة أولى لهذه العلولات هو واجب الوجود أولا ، ثم يوجد الثاني والثالث حتى تنتهي إلى المعلوم مستقل منه<sup>(١)</sup> ، وهذه لعل وان كانت موجودة مع المعلوم هي زمان واحد ، لا أن وجودها متقدم بذاته قبلها<sup>(٢)</sup> ، ويربطه أنه إذا بين العلة والمطلوب ، والوجود والوجود وان كان لكل هذه العلولات علة فهو الله عز وجل

(١) انظر للمقرر من ١٢٢

(٢) المرجع السابق

وهو لا يخرج في جوفه عن دليل لا مكان والوجوب الذي قال به  
 الفارابي وابن سبب وأبهما ، ويذكر أبي البركات في معتبره لهذا الدليل مستدلا به ،  
 يدل على رضاء عن هذا الدليل وقتب عنه أنه طريق حق للوصول إلى وجب  
 الوجوب ، ويذكر ابن ملكا أن هذا الدليل « من جملة النظر في العلة والمطلوب ، ولكنه  
 يخالفه في العبارة » راسخ النظر من جهة لا مكان والوجوب ، وتستحكم المعرفة من  
 جهة مبني في النظر من وجود تقدم وجود موجود هو وجب الوجود يد أنه دليل كل  
 موجود بغيره <sup>(١)</sup>

وهذا الدليل ذأ في نظر أبي البركات يصل إلى المطلوب بمعرفة مستحكمة  
 وهو الفصل من غيره من الأدلة ، ويدل على متابعة المفسرين فيه

وخلاصة هذا الدليل أنه يعكس الاستدلال به على وجود الله تعالى  
 عن طريق العالم أو الصعود من الحقائق له ، من مبدأ ما يوجد ذاته ،  
 فساد وجدنا من هذا لوجود العام وجودا وجبا فقد وصل إلى المطلوب ، لأن هذا  
 الوجود الواجب أنه هو الله - تعالى - ولا تتعنتا إلى لوجوبات المعكدة ، وبما أن كل  
 ممكن فله علة هي سبب وجوده ، فإننا نرتقي في سلسلة المصولات وانعل ،  
 ولكن لابد أن تنتهي هذه السلسلة إلى علة هي وجب الوجود بذاته ، وذلك بعد سلك  
 الدور والتسلسل

وقد صرح الفارابي عن هذا الدليل بقوله : « لك أن تحصد عالم الخلق فتري فيه  
 أسرار الصنعة ، وذلك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لابد من  
 موجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عنه الوجود بالذات ، فإن عتبرت عالم

(١) لراجع سابق

لخلق فائت صاعد ، ون اعتبر عالم الوجود المحصور فائت  
مازل ﴿ سرهم ايتا في الانان وفي امسهر حني يتبر لهم ﴾ غز ، ولمر  
يكف برك انه على كل شيء شهيد (١٦)

ومعنى هذا الطريق الذي يدل عليه الشطر الثاني من الآية انه لا يعرف عن  
الله ، بل هو برهان جميع الاشياء ، وهو الدلة الاولى لسان الوجود وتعبته هو عين  
دته ، فيجب ان تعرف ذات الله من مشمول فكرت عنه وهو يعرف باسم  
الدليل الانطولوجي (١٧)

كما عبر عن هذا الدليل بن سينا بقوله : « دامل كيف نم يحتج بانث لثبوت الاول  
ووجدانته ، ويزاته عن اسمته الى تامل لغبر نفس الوجود ، وام محتج الى هشار آخر  
من خلقه وفعله وان كان دليلا عليه - لكن هذا اساب اوثق واشرف »

اي اذا اعتدنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد  
بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود ، والى مثل هذا كثير في الكتابات  
لالهي ﴿ سرهم ايات في الانان وفي امسهر حني يتبر لهم انه الحق ﴾ اقول  
هذا حكم لقوم ، ثم بقول ﴿ اولر يكدر برهان انه على كل شيء شهيد ﴾

اقول ان هذا حكم المدينين الذين يستشهدون به لاطنه (١٨)

(١) سورة قصص آية ٤٢

(٢) لقاراني قصصو الحكم من ٦ ط/عبد الرحيم مكابي ١٩٦٠م ، ص ٤٠ ، محمد الهادي القاراني  
شوقي والمطرح من ١ ، ط/١ ، دار النشر ، القاهرة

(٣) د. ابوزيد تاريخ الفكر الاسلامي من ٢١٩ ، دار النهضة ، بيروت

(٤) ابن سينا الفصول والتعليقات من ٤٤ ، ٥٥ ، تعليق د. علي بن دينا ، راجع الله خليف ، دارك اسلام

وهذا كله ما يهيه من متكا حيث يوضح كيفية دلالة الوجود على الله من خلال هذا الدليل فيذكر أن الوجود إما واجب أو ممكن أو مستحيل ولا ريب لهذه الثلاثة . والوجود لا يكون مستلزما ، فاما أن يكون وجبا أو ممكنا ، وبالمثل هو واجب ولا مستحيل فهو إذا ممكن أي يكون وجوده بغيره ، وهو بالتالي ممكن لوجود ذاته

ومن هنا يقسم من ملكا الوجود الى

(١) واجب الوجود<sup>(١)</sup> بذاته

(٢) ممكن الوجود بذاته<sup>(٢)</sup> .

ومن هذا التقسيم يصل أنه البركات الى واجب الوجود من خلال النقاط التالية

(١) درج وجود الممكنات بعضها عن بعض حتى تصل الى واجب الوجود

مضى هذا أن ممكن الوجود بذاته ، اذا تحقق وجوده فإن وجوده يكون عن غيره وبغيره ، وهذا الغير أن كان ممكنا فيلزم نفس حكم الممكن الأول من حيث وجوب وجوده بغيره ، ولا ينسب إليه أي شيء لا بعد وجوده بغيرية بالذات . وهذا لا يوجد المتلزم الا بعد وجود المتكلم وهكذا يترتب وجود الممكنات بعضها عن بعض حتى يستلزم بهذا الممكن الوجود لي وجود بواجب لوجود ذاته ، من ثم البركات يذكر أن

(١) واجب الوجود : من الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا

والواجب بذاته : هو الوجود الذي يستلزم وجوده مستلزما ، ليس الوجود له من غيره بل من نفسه ذاته

من كل وجوب الوجود ذاته ، سمي واجبا بذاته وأن كان بغيره سمي وجوبا لغيره

انظر المصنفات الجرجاني من ٣٢٢ ، تتعلق براهيم لايزري

(٢) ممكن بذاته : يعنى ذاته أن لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم ، كالعالم

المراجع السابق من ٢٩٦ .

الممكن يدل على وجود الواجب للوجود أكثر منه دلالة على وجود نفسه ، وبالتالي  
فالحوادث تدل على وجود القديم أكثر من دلالتها على وجود أنفسه ، (١)

معنى لحوادث (٢) عند أبي البركات

ويفترق أبو البركات في معنى لحوادث عن الفلاسفة اللشثيين حيث يذكر بعد هذا  
معنى لحوادث عنده فيقول : « والحوادث ههنا تقولها بمعنى الحدث الزماني » (٣)  
وبعبارة ، كما تقول لقديم بمعنى القديم ازماني وبعبارة (٤) فهي حين يقصر الفلاسفة  
معنى الحدث على الحدث ازماني فقط (٥) ، فان أبو البركات يجمع في ذلك بين  
الزماني والذاتي

فالنقطة الأولى التي يدور حولها محور كلام أبي البركات في هذا الدليل هي أن  
الممكن يدل على واجب الوجود

(١) ينظر التعليق من ٢٤ ٢٦ ويقصد أبو البركات بالحوادث أنها تقال بمعنى الحدث ازماني وبعبارة  
كذلك القديم بمعنى القديم الزماني وبعبارة المرجع السابق من ٢٥

(٢) الحوادث عبارة عن وجود الشيء بعد ذاته

المرجع السابق من ١١٣

(٣) الحوادث الزماني هو كين الشيء مسبوقاً بالعدم سبق زماني

التعريفات الفرجاني من ١١٣

والحوادث الذاتي هو كين الشيء مستقراً في وجوده إلى الغير

وعلى هذا فالحدث ما يكون مسبوقاً بالعدم ويسمى حدثاً زماني وقد يصح عن الحدث بالماضي الذي

الشيء ويسمى حدثاً ذاتياً يرجع السابق من ١١

(٤) الخطيب ٢١/٣

(٥) تنظر النهاية لابن مينا من ٢٥٤ ط١/١ ودر الاطلاق بحقيقة كلمة ما جاءه فخر

(٢) يوضح ابن ملكا بعد ذلك ان الممكن لوجود محتاج ابي واجب لوجوده ، وان هذا الاحتياج يستلزم فيه لوحد و لجملة ويقتضي ان يوجد لوحد من هذا الممكن في نه قد يوجد من مفيد ممكن اوجود ، مثله وهذا الممكن الثاني محتاج في وجوب وجوده الى غيره أيضا ، وهكذا تستمر حاجة لمعكثات التي يعصب ، ولا ترتفع هذه الحاجة الا عند واجب الوجود بذاته (١)

وبما انه محتاج اليه فلا يمكن وجوده الا به ، وهذا يدل على ان الممكن لا يوجد الا بعد وجود الواجب ، فوجود الزول من وجود الثاني كما انه علة لوجود الثاني أيضا ودليل على وجوده وهذا يربط بين علة و معلول ويمكن ان واجب

يقول ابن ملكا : فكل علة تامة عطية تدل على وجود معلولها ، فما وجد الثاني لا وقد وجد الأول ، فليس بوجود الثاني يعلم وجود الأول علما يقينا وكذلك في الثالث والرابع وهكذا (٢)

(٣) القاطعة الثالثة التي توضحها ابن البركات

ان كثرة نوسائط لاتقبح في لعلم بوجود الأول بوجود الآخر ، وبلاية الآخر على الأول .

ويضرب لهذا مثلا أو نظيرا في انكشافات ، فعند نقول ان لكل معلول علة هذه نظير قولنا لكل مولود والد ، وأيضا قولنا ان العلة التي أوجبت لكن معلول ن كدست معلولة فهي من لمصلحة نظير قولنا ان الوالد الذي أوجب لكل مولود ان كان مولودا أيضا فهو من الجملة ، فدا اطلقا لعبارة فنحل في قولنا كل مولود جميع المولودين أو

(١) انظر ارجع السابق ص ٧٤

(٢) لمخير ص ٧٤ ، ٧٥

مسائر الموالودين دخل في قولنا كل معلول مسائر لمعلولين ايصب ، فيكون  
الواحد ( الأهمس ) الذي أوجب لمسائر الموالودين غير موالود أيضا لعلية  
التي أوجبت لمسائر المعلولات غير معلولة ، وإذا لم نطلق بل أفردنا و حد . . واحد ،  
لم يلزم هنا<sup>(١)</sup>

معنى هذا أن لعلية التي يقصدها أبو البركات هي « العلة القائمة انعلية »  
لأنه توجب بداتها وجود لمعلول ، كما أن لا يوجب حدوث الآين عن عتقه  
الانعلية به<sup>(٢)</sup>

نص طريق المعرفة القصورية بأن بكل موالود والد يسجل ابن ملكها على أن  
لكل معلول علة

أقبحوا يرسم أبو البركات بين هذا ودليل الشك و هو حب ويجعلهما طريق  
السي « معرفة الله تعالى علة العلل ، حيث تأتي في نهاية معرفة الموجودات ،  
اذ تدرك سبحانه مشعوريا انطوي اندي يقسم لوجود سي ممكن الوجود ،  
وواجب الوجود »<sup>(٣)</sup>

إن هذا الدليل مهم جدا عند الفلاسفة المشائين ، يعتمدون عليه في اثبات واجب  
الوجود ، ولقد كان مجال بحث واسع من كثير منهم

ولقد حظي هذا الدليل عند أبي البركات بهذه الأهمية متأثرا بهذا من  
بعض مبادئ الفلسفة المشائية ، وهذا يثبت أنه لم يرفض كل مصادر هذه لفلسفة  
ومبادئها ، إنما كان يعرض ما يراه صوابا وفق نظرات معينة يفتبرها ، وبينة خاصة

(١) للصبر السابق من ٢٠

(٢) انظر لمخير من ٣٦

(٣) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن ملك ٤٧٧/١ ، مصادر أئمة الصنوبر في مسائل

در الطب ، الألفية

عاشها وتعلمت عقلية ذاتية وغير ذلك . وكان هذا لتبيل من أيده أبو البركات وحظي لديه بالتقدير .

وأخذ تأثر بهذا دلائل المثبتي أيضا بعرض من فلسفة لاسلام وغيرهم كذاثر أبي البركات بهذا ، أمثال السهروردي<sup>(١)</sup> لقتول<sup>(٢)</sup> ، حيث جعله طريق موصلا إلى معرفة الله ، وأمثال فخر الدين الرازي<sup>(٣)</sup> .

(١) السهروردي أنقضى هو أبو طحس عن ، وتبين أبو الفوارس يحيى بن عبد الله بن أبي البركات بشهادته التي ولد بين سنة ٥٥٥ هـ - ٥٥٥ هـ بمدينة سهرورد من أعمال رجب ورواية مدين سنة ٥٥٦ هـ و ٥٥٨ هـ . كان أرحما في العلوم الحكمية خاصة للفلسفة مغرور ذلك ، محمد الفارابي . ومن شيوخه محمد شاذلي . . . وكان يعرفهم لكيما ، وله براء شريفة من

والف بالقتول نكاح معتبر شهيدا . سافر إلى بلاد عديدة لتلقي العلوم في شهر بلق مؤسس للفلسفة لآخر في الفلسفة الاشراقية . وله مؤلفات عدة منها التوحيدات وحكمة الاشراق . هيكل البرزخ الأراج العينية الشارح والمصنفات وآخر ذلك

انتد عيسى الأتاب في طبقات الأطباء لابن أبي حمصيه من ٦٤٩ - ٦٤٦ (توفي أصغر الفلسفة الاشراقية عند السهروردي . د . أبو ريان من ٥٧٧ هـ

(٢) أنظر د . محمد أبو ريان . أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي من ١٤٨

(٣) الرازي (٥١٣ - ٦٠٦ هـ)

هو أبو محمد الله محمد بن عبد بن أبي الفوارس يحيى بن طحس عن الفوارس الرازي . مشا في سيرة مشهورة بالعلم . ويرى بالرازي وكان يصحب في رحلاته مطروحة هناك . رجس عن عدة خلق كثير بنفسه بالرازي . ويرى أنوار العلم كالمعلم . وكان طريقا نورا مرسا . معاصي ، شتكمين والفلسفة . وكان يستأجر مسجد تدعى . التهجني وهو استاد السهروردي . يجب . له . حكايات كثيرة في طب . نظم وحفظ مؤلفاته كثيرة منها : أبحاث الشرفية ، محضر وقار التكمين ، وتأخرين من الطب والعلماء ، والتكمين . شرح أسماء الله الحسنى الحسنى بمراتب . أساس التقدير . وشيخا كثير

أنظر شتات لآل أبي العلاء ٢٦٠/٢ ، طبقات لأحمد لابن أبي حمصيه من ٤١٤ - ٤٢٧ . وأنظر

د . فتح الله خليفه . فخر الدين الرازي من ١٩٥٠ . دار البعثات المصرية ١٩٧٢م

(٤) انتد الرازي لمباحث الاشراقية ١٤٠٧ هـ . فتح الله حبيب . فلسفة الاستخدام من ٣٩٩

## الدليل الثالث .

وهذا الدليل مثل دليل لعله والمعلوم في الأساس ونتيجة ، ولكن الأول في الوجود ، وهذا الدليل في العلم

ويسميه ابن سينا دليل لعلم وعلمه وتعلمه ، و من هذا العلم ينتهي في نتيجة التي ثبات واجب لوجود كالدليل المصدق

يقول ابن ملكا : « وسريق أخرى من جهة العلم وتعليمه وتعلمه ، ينتهي فيها النظر لعلمي من عدم يتعلم من غيره حتى ينتهي إلى العالم بذاته الذي علمه بذاته من ذاته » (١)

ويقصد أبو البركات أنه كما انتهى سبيلنا من أن لنظر العقلي يدل على أن الوجود المعلوم طريق إلى غير المعلوم ، وأن وجود الموجودات الممكنة لوجود دليل على اثبات واجب الوجود ، والطريق إلى هذا الدليل - كما يرى أبو البركات - هي نفسها طريق العلة والمعلوم ولكن في العلم حتى يكون علم الله من وجب - الذي هو علم الأول - علة لكل علم بعده ، وهو في نفس الوقت لا يكون محولا لعلم قبله » (٢)

ويرجع أبو البركات لقول في هذا الدليل إلى الأسماء والعلم ، وأن « محجة هذا الدليل واضحة في حدود العلة والمعلوم ، فإن المتعلم الذي نراه يستفيد علما من المعلم أنه يصح أن يستفيد من عالم ، وبذلك العالم أن يستفيد من عالم قبله ، حتى يمتد إلى غير نهاية لزم فيه إحمال الذي لزم من جهة لعله والمعلوم ، وأن ينتهي إلى عالم غير متعلم من غيره ، فذلك هو العالم الأول الذي علمه له بذاته كما كان وجود وجوده له بذاته » (٣)

(١) المعبر ١٣٢/٢ ، ١٣٤

(٢) نظر المجمع السابق ص ١٣٤

(٣) لدرجع السابق

فثبتت أئمة البركات وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق علمه عز وجل وأنه مكل  
شئ - عليم ، وأنه أعلم الأول الذي لا قبله ولا بعده ، وإن كل متعلم ، وإن علا مكانه وعظمه  
فعلمه من علم الله .

ثم يوضح أئمة البركات حقيقة هامة تتعلق بفهم هذا الدليل ، وهي أنه لا يعني بهذا  
العلم - العلم الذي يتعلمه التلميذ من أستاذه ، عن طريق النقل بل عن طريق التصور  
والعقل . فمن التعليم من الأستاذ يكون بإيراد لفظ يسمعه المتعلم ، فاللفظ من الأستاذ  
والسمع ليس منه ، وكذلك الفهم . فمن الأستاذ يقول والتلميذ قد يفهم ما يسمعه منه وقد  
لا يفهم ، فالفهم ليس من الأستاذه <sup>(١)</sup>

، وهذا الحار - كما يذكر ابن ملك - ينطبق على غير ذلك من مسئوليات العلم  
كالتمسك والتصديق ، واتخاذ الولد ، وأن الذي يعطي كل هذه الأمور هو المعلم ،  
لذلك دلالة أن المعلم من البشر لا يقدر على تعليم كل علم لكل متعلم ، وإنما يعلم مقدرة  
ما يساعد نهر المتعلم وفهمه وتعلله وبصديقته وقبوله ورده ، ما يفهم وغير ذلك ليس من  
علم الأستاذ <sup>(٢)</sup>

ثم يذكر ابن ملك أن العلم الحقيقي يكون مالتحصر على هذه الأشياء جميعها ،  
إضافة إلى قوة الاستدلال ، مستخرج لحجة على واجب المحجة وهذا يستغني عن  
كل معلم من البشر .

وعلى هذا ، يزيد كثير من تلامذة الحكماء في الحكمة على أسائدهم وبه يصير  
كثير ممن لا أستاذ له فضيلاً حكماً <sup>(٣)</sup>

(١) المرجع السابق

(٢) انظر المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق من ١٢٤

فمحور العلم عند أبي البركات هو ما أوتي لتعلم من قوة شخصية يستطيع بها  
الفهم التام والاندراك الكامل وقوه الحجة وغير ذلك ، وهذا يعتمد على التعلم نفسه ، و إذا  
لم يكن لديه هذا لم يفقه العالم شيئاً

ثم يقول مختتم هذا الدليل ، فان العلم الأول هو لعالم الأول  
والكتاب هو أم الكتاب أصح به بوجوه ، لا بل أم توجد ، لذي هو علم الأول الذي  
نحسمه أمر فكان كما أمر به بقدرته التي لا تحصى ولا تدرك فهذا أبسط طريق يهدي إلى  
معرفة الله تعالى ، (١)

من كل هذا يتبين أن أما البركات يسلك الطريق العلمي للغة والمعلوم مركزاً على  
أن علم أساتذة البشر مهما بلغ فهو ناقص ، وأن لعلم لشامل العالم بكل شيء  
حفياء وبقائته إنما يكون من جانب المعلم الأول والعالم الأول سبحانه وتعالى لأن  
قدرته وسعته كل شيء ولا يعجزه شيء .

لقد سننل أن ملكاً بالقوة الشخصية العسية ولذي هي أسس لعلم عبده .  
على موجد هذه القوة للانسان وواعيها وهو الله تعالى ، وأن حسمه فوق كل  
هذه العلوم ، وهذا يدل على وجوده سبحانه وتعالى

وهذا الدليل طريق جيد ، ودو عرض جديد استطاع به من منك أن يدلل به على  
وجود الله سبحانه وتعالى ويستفصل في ذلك ما نذكره

## الدليل الرابع ،

ويسمى أبو البركات بدليل ( الحكمة الصعبة ) ، ويعتمد في هذا الدليل على مايراه في هذا الكون من تنظيم محكم ، وتدبير دقيق لذا توجه الناظر بنظرة في جميع المخلوقات ، من أساس وحيوان ونبات وغير ذلك ، كل ذلك يدل على أن الوجود مدبر ومنظم ، وأن هذه المخلوقات ما خلقت الا لغاية وهدف ، وإم تخلق عبثاً أو هماً بحيث تدل على وجود الخالق وطى وحدانته سبحانه وتعالى ، وهذا ما يثبت بين ملكا بعد سياق هذا الدليل

يقول أبو البركات « ان الذي رأيناه من خلق المخلوقات من السموات والكيانيات ( أي الكائنات ) و المصادات و الحيوانات واعبدات من النظام في لشخص لو حد ، ولاشغاف من الكثيرة و اربواع المختلفة دل على أن الأعمال فيها ترجع الى حكيم يسوق المبدء الى غايتها ، والأوائل الى نهياتها ، ويجمع بينهما على حالة يستبقي بعضها ببعض ، ويتفجع بعضها ببعض » (١)

ثم يضرب أبو البركات مثالا توضيحياً حيث من الكون ليدل على خلقه على وجود الله سبحانه وتعالى - وهو النبات ، ثم يطبق هذا المثال على المخلوقات والانسان ، يقول

« كما ترى في النبات أن لمرق النبات في الأرض لاحتدب الماء من أعماقها مخلوط بما يجري عليه ويتجدد معه من لطائف الأرض في انجذابه وسيلانه ، حتى يصير مداء للسان ، ثم يمتلئ لسان الواحد الذي يصير أرضاً فوق الأرض دل وأسطة بين النبات والأرض حتى يقل مواضع الثمر من الشجر عن الأرض الى الجو

الذي يلقي فيه أهواء المنتصع اللطيف ، ووثقى الأعمال السماوية من جهة القوى الروحانية ، ثم تمسرق الأعصاب في إحداث حتى لا تتراحم الشعير ، وتكثر بقدر كثرة المادة التي يجمعها الساق من تلك العروق من تلك الحياة العاشرة ، فحرقها بالنسب في الأرض لأحد المادة الجسمانية ، وفرعها ههنا في لجو لاستمداد لقوى الروحانية ، فيعيش ههنا بعدك ههنا ، وهذا بامدادك ، لهذا ياتروح لهوائية النارية ، والآخر بالذرة الثانية لأرضية ، ويجمع إلهما معا بذلك قبول القوى لفعالة السماوية حتى يرى لحظة نموت بقطع القلب اذي هو لرأس الأعلى وتجب العروق ، فتأخذ في الأرض بسفلى مع بق ، المادة متدها ، كما يموت القلب بقطع العروق لمدة أبيض ، هذا ولا يعرف أحدهما مصطلحه بالآخر ، فالعقل والسطر يشهدان بأن الحائق الصور جمعها بمكة ، ومعركة سدا حالهما ومالهما (١)

بهذه الطريقة يستدل ابن ملكا على أن النبات والاشجار والأهوار وغيرها حقائق مبدع جعل بعض الأجر ، تنتفع ببعض ، ويموت هذا يموت ذاك ، ويموت الغداء لحد الأجزاء لباقي نبات وهكذا نرى معرفة منهم مف بدل على بدع صنع الهاري تبارك وتعالى

ومثل هذا الذي رأيناه في النبات ، نمده في الحيوانات والانس كذلك ، وفي محافظة كل منهما على ثوبه بالذات

يقول : « محافظ الأثرع - لأشفاص هو السحر المهم المعروف لهذه القوى في هذه الأفعال التي لا تعرفها ، كما يسخر الكاتب القلم في كتابة الحروف التي يكتبها »<sup>(١)</sup>

ويعد هذا انتمس يتحدث ابن ملكا عن نشأة وهي وحدانية المدع ، وفترة الصانع جل وملا حيث يقول : « وخالف النظام في أفعال الأنواع هو واحد للأنواع الكثيرة ، والجامع في ذلك بين الأفعال السماوية الأرضية هو واحد في أسماء والأرض فهو ذلك لوحد الذي كان معلم المتعلمين بأسرارهم ، هو مسند أفعال لطاقين بأسرارهم ، فهو عالم الطفء والعالم لأول ولعام بذاته ، وحكيم لحكماء والحكيم الأول والحكيم بذاته ، إذا علينا بالحكمة فما احكام الفعل بالحكم »<sup>(٢)</sup>

ويؤكد أبو البركات على أهمية هذا الدليل وأنه يقودنا الى معرفة وجود الله تعالى معرفة أتم وأكمل وأوصل للمطلوب من أي طريق آخر ، لأننا نتعرف على وجوده عن طريق أفعاله ومعلوماته ومعدلاته ومخلوقاته التي هي الكون وهذا كما يعرفه أي شخص عن طريق خبره وأثاره فهذا معرفة أكمل ممن يشاهد فقط

ويسبق أبو البركات في هذا الدليل مع الكندي ، والذي يسمعه دلائل العائنة والعناية الإلهية ، يقول الكندي : « فان من نظم هذا السبيل وترتيبه وفعل بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض ، وانتشار هيئته على الأمر لأصم في كون كما كاش وفساد كل فاسد ، واثبات كل ثابت ، ويزال كل زل ، لأعظم دلالة على اتقار تدبير ، وقع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكام حكمة مع كل حكمة حكيم »<sup>(٣)</sup>

(١) المرجع السابق ص ١٣

(٢) المرجع السابق ص ١٣٦

(٣) انظر د. عبد الحميد محمود التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٢١٧ منشورات دار الكتاب العربي بيروت د. محمد طريف الله والعالم والتمس ص ٢٨٢

## الدليل الخامس :

وهذا الدليل يختلف عن سبقيه ، فاما سبق يعتنق أدلة عقلية لايمان وحسود  
الله تعالى

يذكر أبو البركات أنه قد مارس هذا الطريق الموصول الى معرفة الله سبحانه  
نفسه حيث يقول « ولولا أن سبيل الله وطريق ليرهاى عبر طريق الدعوى ،  
لشربت من ذلك ما عرّفته من أنوالى في حلمتي ، وأصول من عرفته من له  
من ذلك نصيب تعرفه وتعتبر به . لكن المحاطب بهذا لا يكفيه الزحدر في الاعيار دون  
الاختصار ، وانما يستدل من هذه الدليل كل أحد بحسب دليكه الخاص بعرفته ،  
ويحسب حبيته واعتباره من تمرينه . وليس ذلك من حواس نواحي من  
النس دون العم » (١)

فهذا دليل اسمه ابن سكا هي نفسه ، وكان له أثر في حبيته وهو طريق لكل  
ناس ليس مخصوصا بمحد . وذلك لأن العم أو سائر الشئ ما منهم أحد الا وقد بدأ  
الى الله من وجل عند الضرورة وعند الشدة بصفته سميع لدعاء ، عريبا كان أو تركب  
حتى من لا يعرف سببا ولا علما . كما يذكر أبو البركات . فكل هؤلاء وغيرهم لهم تجارب  
شخصية من فناء بالندور ، وتصديق اذا خلقوا ، ويصر للمظلم من الظالم وخوف  
الظالم من تبعه ظلمه .

ومقصد ابن ملك أن كل هؤلاء يعطون هذا لأنهم يقررون بوجوده ، وبه هذه  
الأشياء سواء كانت رجاء أو خوفا الا دليل على وجود الله عز وجل

(١) أبو البركات استيع ١٣٨/٣

ثم يقول ابن ملكا : « وأدق من هذا إما أن اعتبرها وجدا لكل ردة من كل مريد منا سببا ومبدأ ، منها ما يعرفه من أسباب ترد من خارج كسؤال سائل والتجاء ملتج ، وشكوى شك ، واستنفاغ مستدفع ، ومذهب مذهب لا تعرف اسمه وسوجية ، وتجد منها ما يذهب به إلى أغراض لا يعرفها ، ولو عرفناها لطلبناها بجهدها ، كمن ينفرد داعر عن طريق مهلكة ثم يرد ، راد من دأته إلى أسباب سلامته ، إلا أن كل واحد منهم يدل على فاعل لامحالة وأن كان لا يدل على من الفاعل وما الفاعل حتى يعتبر به تكرره فيعرف من اعلم أنه عالم ومن القدرة أنه قادر ، ومن الأحكام أنه حكيم ، ومن المعرفة أنه عارف ويحدو ذلك من الأحوال الماصلة من الاعتبار في كل حال ، فمن عرف من هذا القليل بهذه المعرفة الحاصلة الاعتبارية بعد المعرفة لطمية النظرية ، فقد جسد له من هذا الاعتبار ما تريد به معرفته بره على معرفته بصاحبه ورفيقه من أشد من الناس » (١)

فمن خلال كل هذه التجارب الشخصية والأحوال الحاصلة ، نفس وجود الله سبحانه وتعالى ، ووجوده سبحانه ظاهر ، بل وجوده أظهر من كل وجود ، لأن وجوده أتم وأوجب من كل وجود (٢) لهذه الأسباب قدرته وآثار وجوده تعبر عن كل شيء عني ، وهذا كله مثبت لله سبحانه وتعالى لصفات كما يليق بجلاله وعظمته ، كعلمه ، والحكمة وغير ذلك

(١) المرجع السابق ص ١٣٩

(٢) انظر المرجع السابق ص ١٤

ويعد أن عرضاً أدلة 'مي' لبركات المقدادي على وجود الله ، سواء أن  
 يشير أن ابن ملكا يرى أنه من المستحيل معرفة الله معرفة ذاتية حيث يقول « أن  
 المعرفة بالله أن كانت من قبيل المعرفة الاستدلالية المعرفة لا من  
 قبيل المعرفة الذاتية ، لا أنا عرف من جهة لـديء والعلل ووصف شأنيهم في  
 البداية الوجودية والنهاية النظرية إلى مبدأ أول وبعثه أولى ، ومن جهة الوجود واجب  
 والممكن ، ولم أزم في النظر من وجود وواجب الوجود مدته وتقدم وجوده على وجود كل  
 ممكن الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، فكانت المعرفة الأولى بالمعلومات ، والثالثة  
 بالوجود الذي هو : حب بذاته فكانت معرفة عرسية عرفه فيها معيره ومن غيره  
 لا بذاته ، ولا بذاتاته » (١)

### المبحث الثالث

## تحليل ونقد لأدلة أبي البركات على وجود الله

أولاً: رأي أبي البركات لدليل الحركة عند أرسطو،

لقد كن ابن ملكا موقف غاية التوفيق في رده ونقده لدليل الحركة عند أرسطو مبيّناً عدم صحته

ودليل الحركة هذا مسرفوش عند أفضل السنة واجماعة لمحلته للكتاب ولسته وماتنبدل عليه الأثر ، ولهذا رد شيخ الاسلام هذا الدليل وأبطله وبين أنه لا دليل عليه <sup>(١)</sup>.

ويذكر ، يتفق ابن ملكا مع من تسمية هي أصل المبدأ مع اختلاف كل منهم في طريقة النقد .

ولمّا في مجال عرض نقد ابن تيمية لهذا الدليل بالتفصيل ، أمّا يكفي أن نشير هنا إلى أن شيخ الاسلام في انكاره لدليل الحركة عند أرسطو قد قوى وأسد مذهبه به ، ابن ملكا فهم يلي

أولاً : اتفق ابن تيمية وأبي البركات على المبدأ نفسه وهو رفض هذا الدليل من أساسه وعدم قبوله ونقده لكونه لا يصح الاستدلال به على وجود الله عز وجل

ثانياً : يتفقان في أن أرسطو لم يحدد كيفية هذا لشوق ولا السبب الفاعل للحركة الادارية الشوقية

---

(١) انظر التصفية ابن تيمية ١/٨٥٠ تحقيق محمد رشاد سالم ، (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٢) ج ١ ، ص ٤١١

يقول أبو أيركات : « ولم ينكروا كيف هـ الشوق ، وكى ماـ ولو قال لا متشـل  
أمره وطاعته في تقديره لكان أولى وأسهل . من هذا يعرف مه لم وكيف ، ولا يعرفان  
من ذلك »<sup>(١)</sup>.

ويقول ابن تيمية : « هـ أن الحركة : إادية . ولابد لها من محبوب مراد ، فـ  
لسبب المحدث فـعل لتلك الحركة الرادة الشوقة »<sup>(٢)</sup>.

ثابـا : يتفقان في أن أرسطو قصر الحركة الفلكية على العشق والشوق فقط  
يقول ابن ملكا أرسطو وأتبعه : « انهم مارسوا على لشوق ولعشوق حتى  
لا يـطـلونه مباشرة للحركة »<sup>(٣)</sup>.

ويقول ابن تيمية : « أنهم جعلو الأول فاعلا للحركة الفلكية من حيث هو محبوب  
معشوق لـ من حيث هو مبدع . محدث ، ومعلوم أن لا بداع والأحداث لا يكون بمجرد  
الشوق والمحبة فقط »<sup>(٤)</sup>.

وبعد أوجب الاتفاق هـهـ ، نجد أن شيخ الاسلام يتفرد بتقسـد متمـر  
مسهـب شـعل أوجهه عـهـ ، حيث هـم فيها أركان هـذا الدابـل جميعها وبـ عدم  
موافقتها لما جاء به الدين الحنيف ، ولما هـو معروف ومعهود من حـبـ لخلق  
الى الخالق وبطرتهم على ذلك ، مستـدلا بالادلة الشرعية لتـي تحمل في حياتها  
الألة العقلية

(١) الخبـر ١٣٣/٢

(٢) ابن تيمية العـدية ٨٥/١

(٣) معتبر من ١٣٣

(٤) ابن تيمية العـدية ٨٥/١ بصرف



وبالتالي الخفاء ولغوض واستحالة الاكتساب أول خصوات هذا السير أو أول مراحل الاستدلال <sup>(١)</sup>.

أن هذا الدليل ، ولذي نكره كثير من السكفاء قبل أبي البركات يوصل الى معرفة الله سبحانه وتعالى . . ولكن أهل السنة والجماعة يرون أن طريقة هذا الدليل صحيحة من ناحية استدلال الطولات الى علها ، أما من ناحية تفصيل الدليل ومناقشة من مبدئي ، غير صحيحة وأدست هي طريقة الشرح لأشياء وجود لله تعالى لأنها حريفة صعبة على الجمهور أو على العامة ، كما أنها في غاية الضعف والفساد <sup>(٢)</sup>.

### أما الدليل الثاني : طيل المعض والواحد

وهو متضمن لدليل الأول - فإن أب البركات يتفق في هذا الدليل مع الفلاسفة المشائين - كما ذكرنا - إلا في معنى الحوادث ومعنى القدم

فالفارابي وابن سينا يستدلان على وجود لبدأ الأول من طريق تقسيم لوجوده الى واجب ويمكن <sup>(٣)</sup> ونكرنا أيضا أن بعض المتكلمين كالرازي متأثر بهذا أيضا <sup>(٤)</sup>

أن هذا المسلك الذي أيده أبو البركات يعتمد من الموجود المعلوم بالضرورة يخصص في الواجب لا أنه يحتاج الى بطلان النور ( أن انتهت سلسلة الموجودات ويعجز يتوقف على وجود وحد ومن تلك الموجودات ) والتسلسل ( بن هببت سلسلة لعلل وأثرات الى غير نهاية )

(١) د أحمد الطيبي معارف أبي البركات من الفلسفة للمشائين ص ٢٧٤

(٢) نظر ابن تيمية السبلي ص ٧٤

(٣) نظر الشهاب ص ٣١١ ، ٣١٢

(٤) نظر فلاسفة الصلح ص ٣٨٠ ، ٣٩٠ ، تشباهات والسمييات - تقدم الثالث ص ٩٦ تعليل

أن الفلاسفة المتأخرين الذين قال عنهم أبو البركات أنهم هدوا إلى هذه الطريقة وأن فيها زيادة بيار وقوة محجة وحصول معنى وبسهولة مأمود ، هذا محال يثبت الواجب دون أن يتعرض لاثبات الممكنات وأن الله حالها وبسببها ، وهذه الطريقة بقول عنها شيخ الاسلام

« طريقة لبر سيما وأمثاله من المتألفين الذين قالوا نفس الوجود يشهد بوجود واجب الوجود ، فإن الوجود أم ممكن وأما واجب ، ولمكن يستلزم الواجب فواجب وجود الواجب على هذا لتقدير »<sup>(١)</sup>.

ثم يعدها شيخ الاسلام بقوله « فإن هذه الطريقة وإن كانت صحيحة فلارب لكن نتيجتها اثبات وجود واجب ، وهذا لم يثار مع أحد من لعقلاء المتأخرين ولاهو من المطالب لعامة ، ولا فيه اثبات الخالق ولا شئ وجود وجب أبداع السموات والأرض ، كما يسلمه الألبيرين من الفلاسفة ، كآرسطو وأتباعه من المشائين ، وأما فيه أن لوجود وجود واجب ، وهذا يسلمه منكروا لصانع كفرةون والذهرية لمحضة من للفلاسفة والدرامطة وبحوهم ، ويقولون في آخر الأمر مالم موجود سابق للسموات والأرض ، ومالم غير وجود الموجود الممكن »<sup>(٢)</sup>.

وإذا ما عرضنا هذا تدليس على صوره رأي أهل السنة وأجماعة ، نلاحظ أن أبا البركات ساقى هذا الدليل بصورة وضحة لاعموهم فيها ، إضافة إلى عدم احتوائها على مبادئ فلسفية مفقدة ، كب فعل بين سينا حيث اعتمد هذا الأخير في الاستدلال بالممكن على اعتبار حدوثه ، وعتمد في حجية الدليل على بطلان لتسلسل ، ويصح أنه لا يمكن أن تكون الممكنات في لوجود بعضها طئة لبعض على مسجل النور في زمان و هذا وإن كانت عددا متناهيا . وذكر أيضا أن الممكن

(١) انظر شرح الأصفهانية لأبي تيمية ص ١٤

(٢) انظر شرح الأصفهانية لأبي تيمية ص ١٤

لا يوجد إلا لغة تفابره <sup>(١)</sup> . ثم أثبت هذا أدليل عدة مقدمات منطقية <sup>(٢)</sup> ، وكل هذه المقدمات رافضها أهل السنة والجماعة ، ولعلنا نعال حديثنا هنا ، أما نذكر هذا لتعرف أن هذا الدليل سابقه أبو البركات بصورة وصحة تقرب من أدلة أهل السنة والجماعة حيث يذكر شيخ الإسلام أن من طرق أثبت وجود له ( دليل لمكتات ) ، ويثابره على مقدمتين

(١) أن المكتات موجودة بوجودها معلوم بالحواس والمساعدة

(٢) أن الممكن لا يوجد إلا بواجب لوجود لأنه يستحيل وجود المكتات بنفسها بل لابد لها من موجد خارج عنها ، وذلك لأن الممكن هو الذي يقبل الوجود ، ولعدم كما نشاهده من الحوادث . وما كان قابلاً للوجود والعدم لم يكن وجوده بنفسه ، كما أن المحدث لا يكون وجوده بنفسه كما قال تعالى ﴿ امر حاققوا امر غير شو . امر غير الحاققون ﴾ <sup>(٣)</sup> بمعنى قوله عز وجل أحدثوا من غير محدث ، أم هم أحدثوا أنفسهم ، ومعلوم أن الشيء لا يوجد نفسه ، فلا الممكن الذي ليس له من نفسه وجود ولا عدم لا يكون موجوداً ، بل أن حصل ما يوجد ولا كان معدوماً ، وكل ما يمكن وجوده بدلا من عدمه ، بمعنى أنه طرأ عليه العدم والقضاء بعد أن كان موجوداً ، فليس له من نفسه وجود ولا عدم وهذا بين <sup>(٤)</sup> .

أذكر هذا لأبني أن كلام ابن ملكا وحده في النقطة الأولى من دلائله <sup>(٥)</sup> قريب من كلام شيخ الإسلام في هذا الدليل الذي وضع هذا الدليل مستشهدا عليه بالآيات القرآنية .

(١) نظر النجاة من ٢٧٦ ، ٢٧٧ وما بعد

(٢) أنظر د محمد تقي الجواب الإلهي عن التفكير الاستدلالي من ٢٧ ، ٢٨ ، من بداية لطفي من ٢٢ ، ٧٤ ، رسالة محمد سعيد سيد أحمد جود ابن تيمية في الرد على ابن حنبل من ٢٠٠ وما بعد

(٣) سورة النور آية ٢٥

(٤) ابن تيمية شرح الاستغانية من ١٥

(٥) أنظر المستر من ١٧

لقد وضح من ثمة أن هذه الطريقة طريقة صحيحة في العقل ومفضية إلى أن هناك وجودا واجبا ، وأن إثبات تعينه فيحتج إلى دليل آخر <sup>(١)</sup> بشرعي دل عليه الكتاب والسنة .

وكلام بين ملكا وطريقة عرضه لهذا الدليل أولى . وأقرب إلى انهم وإلى الأبرار من عرض المشئين

وهو لي دليل الممكنات ضد أهل السنة والجماعة أقرب ، وإن هذا لا يسمع أن يكون أمن ملكا متقرا بالمشئين كما ذكرنا .

### ثالثا : نقد الحليل الثالث :

ويمتدح أن يقول أن هذا دليل من فكر أمي السركت الحالص حيث نرى « أنه يستقل بهذا الدليل عن غيره » <sup>(٢)</sup> ، وأيضا اعتمد فيه بين ملك على مشاهداته العلمية وملاحظاته الشخصية من جهة العلم ولعله سكر هذا وسطه موصلا إلى معرفة الله لأنه يهتم بساحية العلمية ، و العلمية الذاتية خاصة ، حيث « - ومن خلال ما درستاه عن شخصيته - اعتد في دراسة لفلسفة على اعتكاف لشخصي على الكتب وتنقية ما يراء صحيحا ثم جمعه فكان كتابه المعتم ، ذلك فهو يرى أن أصل لفرة العلمية ليست من الاستقلال بما من التلميد حسب فهمه وإدراكه وبصوره ، وهذا لا يملك التلميد ولا أستاذ ، بل يعلية للتلمذ وأهب التعم وإخلاق اناس والمعلم لأول وهو الله تعالى ، وعلى هذا فالله معلم البشر والمعلم الأول

وقد يكون لأبي البركات فيه منوحة وتلمس من الفرائد الكريم فالله تعالى يقول ﴿ وَفَرَّقَ كُلَّ دِينٍ عَلَيْهِ ﴾ <sup>(٣)</sup>

(١) ابن تيمية منهاج السنة ٩٦/٨

(٢) محمد شراب الله والعالم والاتصال من ٤٢٢

(٣) سورة القدر آية ٩٦

يقول ابن عباس فوق كل عالم عالم الى أن ينتهي اعلم الى الله عز وجل  
ويذكر الأثر في وفوق كل عالم ، وحد عالم واحد فلو أن يكون قوة كلهم لأن  
الثاني معلول الأول ،

وقد استدل بهذه الآية من ذهب الى أن الله تعالى عالم بذاته لانصفته علم رائدة  
على ذلك ، وحاصل استدلالهم أنه لو كان له سبحانه صفة علم رائدة على ذاته كان ذا  
علم لا تتصافه به وكل ذي علم فوقه عليم ، فيلزم من ذلك أن قوة من هو أعلم منه  
جل وعلا عالم آخر وهو من ثبوتان يمكن<sup>(١)</sup>

وأجيب بأن المراد بكل ذي علم المخلوقات ذوو العلم ، لأن الكلام في الخلق ،  
ولأن العليم صيغة مبالغة معناه أعلم من كل ذي علم ، فنعني أن يكون لم ربه الله  
تعالى فما يقابله يلزم كونه من المخلوقات لئلا يدخل ما يقابله

ويكون المراد من العلم ذلك هو إحدى رويتي عن عبد الله بن عباس فقد أخرج عبد  
الرزاق وجماعة عن سعيد بن جبير قال كنا عند ابن عباس رضي الله عنهما ،  
فحدثنا حديث فقال رجل هذه ، وفوق كل ذي علم عليم فقال ابن عباس ، بشما قلت ،  
الله العليم ، وهو فوق كل عالم ، وإلى ذلك ذهب الصحابة ، فقد أخرج أبو الشيخ عنه  
أنه قال بعد أن تلا الآية يعني أنه بذلك نفسه ، وقرأ عبد الله بن عباس « الحبر  
وفوق كل ذي عالم عليم »

فخرجت كما في البحر ( المحيط ) على ريادة ذي ، أو على أن عالم مصدر بمعنى  
علم ، كالباسل أو على أن التقدير كل ذي شخص عالم ، والذي في الدر المنثور أنه -  
رضي الله عنه - قرأ وفوق كل عالم عليم بدون ذي وأعطه الأئمة<sup>(٢)</sup>

(١) الأثر في تفسير الأثر في ٣١/١٣ ، المجلد السابع ٢١/١٢ ، دار الفکر

(٢) للرجوع السابق

ولقد ذكر ابن ملكا أن هذا الدليل قال به الأشياء والعصا .

ويذكر أبو البركات أن كتاب الله هو لوح المصقوف ، وهو أم الكتاب الذي حفظ فيه العلم كما يحفظ التقليد علمه في كتاب . والله المثل الأعلى . و لوجود شاهد على آثار الله وعلى علمه سبحانه وتعالي

وأهل هذا في نظر أبي البركات يعتمد دليلا موثقا إلى معرفة الله . ولكنه لا يعتبر دليلا يقينيا تتفق العقول على صحته ، ضافة إلى أنه ليس شرعيا

**التحليل الرابع :**

والذي اعتمد فيه أبو البركات على آثار الله تعالى في الكون ، وعلى مشاهدته لمادة ذلك

لقد ذكر القرآن الكريم الاستدلال على وجود الله تعالى عن طريق ملاحظاته تعالى كالمساة والحيوان والإنسان . ومثلا بذكر الآيات الكونية التي يستدل بها العقل على وجود الله . ولكن ليس بهذه الطريقة التي ملكتها ابن ملكا .

إن الإمام ابن تيمية ركز على أهمية هذه الأدلة وأنه من الطرق العقلية الشرعية الصحيحة للاستدلال على وجود الله عز وجل

يقول ابن تيمية : الاستدلال على نشأ خلق الإنسان في عاية لصمن والاستقامة ، وهي طريقة عقلية صحيحة . وأيضا شرعية ، دل القرآن عليها وعلى الناس إليها ، وهي عقلية فإن كون الإنسان حديثا معد أن لم يكن وحواءا ومحلوفا من نطفة ثم من علقه ، هذا لم يعلم بمجرد حسو الرسول . بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم ، سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر . لكن الرسول أمر أن يستدل به ، ودل به وبه واحتج به ، فهو دليل شرعي لا التمارع استدلال به ، وأمر أن يستدل به ، وهو عقلي لأنه بالعقل نعم صحته ، فهو عقلي شرعي ، وكذلك غيره من الآيات التي في القرآن مثل الاستدلال بالمصاب والمطر

قال تعالى ﴿ أولم يرءا أناسا هم ألقواهم إلى الأرض العسرة (١) وقال هؤلاء رجل ﴾ (سورة هود آيات ٦١-٦٢) وهو أصغر من أن يكون صراخا له (٢) (٣)

وهذا القول من ابن تيمية يدل على أهمية هذا الدليل وصحته وسماعته للوصول إلى إثبات وجود الله تعالى « فالقولان يكرر على البتة وهو ما أشجع ابن ملكا فيه نظره وتأمله - واستدل ببديع صنعه وروعة اتقائه على قدرة الله عز وجل » فالصفة التي في التربة ، فتتلقى وتضمرب بجندورها في التربة ، فيخرج من الحبة لجمدة حياة تتمثل في سوق وأوراق وأزهار تتوح بالشذى ، وإثمار تدعى بها الاتسار والحيوان

قال تعالى ﴿ إن الله دائم مطب والنور مخرج مخرج من الخشب ومخرج الخشب من مطي ذلكم الله الذي عذركون (٤) (٥)

وقال تعالى ﴿ يرى إلا من حامله فلا تروا عينا الله له » (سورة ق ٢٠) كل روح يخرج .. (٦) الآية (٧)

وكثير غيرها من الآيات التي تثبت وجود الله في طريق خلقه وبداع صنعه لهذا لكائن

لقد تحدث ابن ملكا عن المعروف الناشئة في الأرض والتي تجذب معها الماء ليغذي جميع أجزاء النبات يحملها إلى الساق ، ويصل بعد هذا إلى أن لهذا حكيم

(١) سورة السجدة آ ٧٧

(٢) سورة فصلت آية ٥٢

(٣) ابن تيمية نقلا عن ٧٩، ٧٢ دار الفلم بيروت ، لبنان

(٤) سورة الأنعام آية ٩٥

(٥) انظر الألفاظ الشاذة في الله ص ٩٧ - ٩٨

(٦) سورة الحج آية ٥

ويعبدع وإنه وحد مي ملكه وملكوته . وهذا كله أشار إليه القرآن ، ودعا العباد إلى هذا التفعل والتفكر ﴿ وما أرى من السماء من مدحرجة إلا حرجحاً مذهباً ﴾ في بيان لإيات ثورمحتلر ﴿ (١) ﴾

ثم أشار ابن ملكا إلى الإنسان ثم الصيوان بل أيضاً لجمادات وكبر عافى هذا الكون

وهي سريقة القرآن أيضاً حيث ركز على هذا الجانب بقوله تعالى ﴿ موحررر الإنسان أنا خلقناه من نطفة فأنا هو حصير مبيى ﴾ (٢)

وقال تعالى : ﴿ يا أيها الناس ار كشر في ع من البعث فلا تخفوا كمر من رب شر من نطفة شر من علقه شر من مضغة مخلقة وغير مخلقة ليشو لكمر وعرفى ﴾ رحرر ماشاء إلى اجل مسعى ، موحركمر خلقا ثم لسعوا شد كمر ٤ الآية (٣)

وقال أيضاً : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من صلالة من طين شر جعلناه نطفة في قرار مكين ، شر خلقه نطفة خلقه العلقه مضغة مخلقة ومضغة مخلقة ، فكسوا العظام لحما ، شر أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (٤)

بن القرآن لكريم ركز على هذا الجانب وهو خلق الإنسان لكويه دليللاً عظيماً يوصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ، ولقد أشار ابن ملكا إلى هذا من ناحية أن الله سبحانه وتعالى خلق لإنسان وخلق لأروع المخلوقات من الكائنات في هذا الكون وسخر لها كل مريضن يقاؤها ، (٥) . وهو عناية الله بالمخلوقات

(١) سورة البقرة آية ١٦١

(٢) سورة يس آية ٧٧

(٣) سورة الحج آية ٥

(٤) سورة المؤمن آية ١٢ - ١١

(٥) اسفر لبعشر من ١٣٥

وأشار أيضا إلى الحيوان وهو ضمن الكائنات الحية الموجودة في هذا كون  
والتي تدل على وجوده وقدرته عز وجل . وأثبت هذا القرآن مفصلا . يدل بملق  
الحيوان على عظيم قدرة الله وعظيم نعمه . وذكر أن الله سبحانه للإنسان . وهذا  
ما ذكره من ملكا حيث أثبت أن في تمجيد هذه الأنواع بعضها لبعض على أن هناك  
مدبرا حكما . (١).

يقول تعالى ﴿ والآن احمل حشوها لذكرها بها دعاء وسامع ومعه  
تأكلون وتذكر فيه حال حيوان وسبحون وسبحون . وحمل التأكل لذكر  
أن الله لم يتركها بلا شيء إلا أن يذكر بروف حير . والتقدير  
والبحال والجمهر لذكرها وربها . (٢) الآية (٣)

كل هذا ذكره لنبي أن طريقة القرآن واضحة ورائعة ومستقيمة وبها يسلم العقل  
والقلب إلى ادع الله عز وجل وحكمته جل وعلا في محققاته وابن ملكا وأن ذكر  
بعض المشاهدات لحد . لا أن مثاله في الدبات مثلا لا قيمة له من الناحية العلمية  
ولا الدينية وهو مسمى على حرافة وهو وصف غير دقيق وغير علمي لسمو الدبات .  
ويضاف فيه العلم الصحيح ويحالف المشاهدات الحقة المستقيمة . حيث يذكر  
أن الشجر ينطق لأفعال السمائية من جهة لقوى لروحانية وإن هناك روح  
هوسنة نارية . وقوى فعالة مبدئية . (٤)

وكل هذا لا يزيده القرآن ولا يغفل المسبب ولا المشاهدة التي تريد الوصول  
إلى الحق .

(١) أسطر من ١٢٤

(٢) سورة المل ٨ د

(٣) لغير ١٣٥

## الدليل الخاص :

وإستطيع أن أسميه (دليل نفسي فطري )

أما أنه نفسي فأن الشعور بالحاجة التي قوة طلبا هو شعور كل انسان وبكأن

مختار ، ويستوي فيها العام والخاص عند الضرورة

وفطري لأن من يشعر بأنه في حاجة الى تيممة مطلقة أو لقوة عليا يلبي في دته  
دواء الفطرة ، فالشعور بالحاجة و لتيممة المطلقة لقوة عليا ركن أصيل في النفس  
البشرية يستوي فيها الخاص و العام ، وهذه المعاني كلها أراد اثباتها ابن ملكا من  
خلال سياقه لهذا الدليل

وهذا الدليل يقول عنه بعض الباحثين : « أنه المعبر عن الجانب الانشراقي في  
فلسفة أبي البركات ، وأنه يؤكد بهذا الدليل فكرة الأحوال والتجريب الصوفية  
التي يعتنقها صاحب هذه الطرق ، وأيضا ذكر أن هذا الدليل نجاء جديد عند أبي  
البركات ، حيث يجعل الطريق لصوفي والتجربة الروحية ظاهرة عسية لا يستقل بها دين  
واحد ، بل هي عامة حتى في لتيادات المختلفة »<sup>(١)</sup>

وبعض بحالف هذا ، لأن الخاتمة للدليل الخاص عند ابن ملكا يلاحظ نوهمروح به  
يدلل على تجارب الانسان الشخصية في حياته على وجود الله - عز وجل - ما هي  
أفعال لاتسان الذاتية كمن يوفى بكر ، أو يصدق خالفا أو يصر مدقوم - حتى من  
لم يكن يفعل ذلك من دين معين - مما يفعله لأنه مقتر في قرة نفسه بوجود  
اله قادر حكيم .

ثم يذكر أن لكل نسان من هؤلاء أساسا تنفعه الي فعل هذه الأعمال لطبية

(١) منها ما يكون له سبب مباشر

كمن يسله نسان فحسبه أو يشكو له ، أو يطلب منه الدفاع عنه

(٢) ومنها مالا معروف له سيد ظهرا

كمن يحدث له شيئا نتيجة فجأة الى أسباب سلاسته ، وهذا كله يدل على أن هناك

فاعلا قادر حكيم (١)

وهذا لا يرى فيه أي درجة شراقة فإن التماثل لتعريف الاشراف وما يوصد إليه من ضحا الى المطلق ، والتخطي من لشخصية والتضمينية مالدات وأنه تجليات فردية خاصة تشعير بذلك لوجود لوراني الذي يضع في لنفس فيضموها بحالة غير فردية لا تتمشى مع عقل ثقي ، ولا حاسة ذهنية واعية ، (٢)

ولا نجد كل هذا في هذا النازل إنما نجد أن حقيقته كلام واقعي يؤيده كل نسر ، لما من أحد من البشر أب كان جنسه وأيا كان نبيه ، إلا وله تجارب خاصة وأحوال مع الله هو وحده ، كأن يكون في صيق فيدعو الله ويخرج عنه أن يكون محتجا فيسأل الله نعمتيه وهذا يؤيده القرآن الكريم حيث يقول تعالى ﴿ من يحب المصطر أن دعاه ويكشف السوء . ﴾ (٣)

ويؤكد هذا أيضا أن ابن مكة يوم هذا ، الموضوع على جميع الناس وأيس خاصا لأحد معجب ، أو مرتبة معينة كم عند الصوفية ، إذ أن خواص الخواص يصلون عندهم إلى أمور روحانية خاصة ، أو يرون مالا يراه غيرهم

وعلى هذا نشي خطأ في فهم لمبحث لكلام ابن ملكا حيث جعله ظاهرة عالمية في ادبائات المختلفة ، وابن ملكا لم يقصرها على الأديب ابنه حتى على الأثراك ، وحتى

(١) ماطر المظفر من ١٣٦

(٢) للنگار لمرقة عند ملكي نسمج محمد علي من ٩٦٠، ٩٦٠، ٩٦٠، ٩٦٠ (تعريف الكافر ق)

(٣) سورة النمل آية ٦٢

على من لم يعرف نبيا ولا علما يعرف هذا من خاصة نفسه ، وهذا يدل على كرم المولى سبحانه وتعالى ، وبفضله الذي يعم الخلق كلهم

وأستطيع أن أقول أن هذا الدليل عند ابن ملكا أقرب في نظري إلى دليل الفطرة الذي تحدث عنه للراي وأن الله سبحانه وتعالى فطر المطلق كلهم على معرفته وأقرهم على ذلك ، ﴿ أَلَيْسَ بَرِيكْرًا قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ۚ ﴾ (١).

يقول شيخ الاسلام : « وحتى من خلق مجنون مطبق مصطلماً لا يفهم شيئاً من اصطاف الآله ، ولا يلهج بلسانه بكثرة من اسمه مقدس ، فطرة بالغة (٢) ، ففطرة العباد تسعهم إلى الالتجاء إلى الله سبحانه عند الشدة وإلى الخلق به ، وإلى ذكره جل وعلا

وأبشاً بذكر شيخ الاسلام حبيب رد على من جعل النظر فقط دليلاً على معرفة الله عز وجل : « إن العلم بمعرفة الله ضروري ، وهو كان نظري كتاب يجب على الراس أول ما يعرفهم إلى النظر » (٣) ، وكان من لا يعرف سب ولا عصب معرفته

فهذا الدليل قريب من السبعي الذي قرره القرآن كل من يدبر ويحضر المظلوم ، أو يدعو على الظالم لحجاً إلى الله

فهو دليل يجمع بين الفطرة والتجارب الشخصية .

قال تعالى ﴿ فَمَنْ لَبَّى بِسِرْكَرٍ مِنَ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حِينَ لَمْ يَكُنْ فِي السَّمَاءِ وَحِينَ يَمْرُجُ طَبَقَةً وَمَحْضُوبَةً بِهَا سَائِبُهَا يَحْ حَمْدُ وَحَمْدُ الْمَوْجِ مِنْ كُلِّ مَكَارٍ وَطَوَارِ الْأَمْرِ أَحْبَبَ يَمْرُ دَعَا اللَّهُ مَحْفُظِينَ لَهُ دَلِيلٍ نَسْرَ حَيْثُ مِنْ هَذِهِ لَكُنْ مِنْ الشَّاكِرِينَ ﴾ (٤)

(١) سورة الأعراف آية ١٧٢

(٢) ابن تيمية مجموع الرسائل الكبرى ٢/٢٢٧

(٣) المرجع السابق ص ٣٤٨

(٤) سورة يونس آية ٢٢

وهذا الدليل موجود عند المتكلمين حيث ذكره الشهرستاني في نهاية ١٢٣ م .  
وذكر ذلك أيضا عنه الإمام ابن تيمية <sup>(١)</sup>

### أخير القول .

ي بن تيمية يرى أن أي دليل لا ثبت وجود الله يجب أن يوافقه شروطان  
(١) أن يكون مما تلقى الحقول علي صمته ( بنور مقدمات ) ، أو ثوابين  
منسوبة ، ويعني به الطفرة العامة التي فطر الله الناس عليها )  
(٢) أن يكون شرعيا أي أن اشعار استدل به <sup>(٢)</sup> . أي لا يخالف صريح  
الاسلام ، فالشرع ساق أصول الأدلة وم يصدق جميع الأدلة فكل دليل توير  
فيه هذان الشرطان فهو صحيح .

وإذا ما عرصنا أدلة بن ملكا لا ثبات وجود الله نجد أن منها من توفر فيه عدد  
الشرطان العقلي والشرعي كالدليل البعسي القطري رغم أن ابن ملكا اعتمد علي  
العقل والنظر والتأمل والتجربة لشخصية ولم ينكر ما يدل علي شرعيته من القران ،  
وهذا ما يؤخذ عليه ، و الأدلة الباقية اعتمد فيها ابن ملكا علي عبقريته الخاصة وعقله  
التأمل وهي صحيحة في ذاتها وتوصل لى معرفة الله ولكنها ليست شرعية ، فلا يؤخذ  
بها ، وبعضها فيها خرفة .

وبتيجة ما توصلت اليه من خلال هذا الفصل في شخصية بن ملكا ما يلي

(١) انظر دة القسوس ٢٩٩/٧ . ١ أئيب نهاية الكلام الشهرستاني من ١٢٣ م والمعرفة  
مكتبة هجران ، القاهرة

(٢) د محمد قواس بن تيمية السلي من ٧٥

(١) له فطرة سليمة أحبا ، وأحبا يعتمد على أساطير وتأثيرات أخرى

(٢) عقل متأمل مفكر

(٣) اعتمد على الفلسفة ونقد الفلسفة بالفلسفة

ثم تتسارع أحبار ماقيمة الآلة لذي ساقه أبو البركات من حيث التمييز

الشخصي " هل أتى بجديد ؟

لم يأت بجديد ... يرجحه العقل ويستمينه أنكر تسليم

والله أعلم

## الفصل السادس

### الأسماء والصفات الإلهية

تمهيد

البحث الأول : تصور للاسفة المشيئة للصفات قدس

أبي البركات

البحث الثاني : الصفات الإلهية عند أبي البركات

(١) الصفات الذاتية / الإيجابية .

• الحياة

• الجود

• الفتى

• النصر

(٢) الصفات السلبية .

(٣) أسماء الله عند أبي البركات .

البحث الثالث : نقد وتحليل للصفات الإلهية عند

أبي البركات

البحث الرابع : وحدانية الله عند أبي البركات

نقد وتحليل

## تكملة

بعد أن تحدثنا في الفصل السابق عن أدلة ثبات وجود الله سبحانه وتعالى عند أبي البركات ، وموقف أهل السنة والجماعة من هذه الأدلة نجد أنفسنا أمام موضوع آخر يتعلق بالذات الإلهية ألا هو الصفات عند أبي لمرك . والذي عقدت به هذا الفصل .

وموضوع الصفات الإلهية من الموضوعات الهامة لأنه يتعلق بذات الله عز وجل . فهو من أسس عقيدة التوحيد . والإيمان بصفات الله وحب على كل مكلف .<sup>(١)</sup> ومبررة هذا لإيمان هائية ، وأهميته عظيمة ، ولا يمكن لأحد أن يحند لله على لوجه الأكمل حتى يكون على علم بأسماء الله تعالى وصفاته ليعينه على بصيرة<sup>(٢)</sup> .

إن من لطيف أن مذهب السلف في هذا<sup>(٣)</sup> أثبت صفاته العلى التي وصف بها نفسه تعالى أو وصفه بها بنية صلى الله عليه وسلم من صفات الكمال ويعود الجلال ، من صفات انذات والأفعال ، من تسميته أسمائه ، لإشتقاق كماله والقدرة وسمع والبصر وغيرها ، وما أثير به عن نفسه ، وأثير بها عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يشتق منه سماعه كعبه المؤمنين والمؤمنين . . .<sup>(٤)</sup> .

« عليه يدعى الإيمان والعقود والتصديق بكل مدواء » إجماع ونقله الثقات أهل الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>(٥)</sup> .

لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوجه صحابته ويرشدهم إلى الطريق الصحيح ، وكان المحجوبة يدعوته عملاً بالدليل لا تقليداً . ولهذا

(١) ينظر في هذه الصفات وأسماء الله تعالى من .

(٢) لمكتبي معراج القبول ٨/٨٩

(٣) ابن بطيخ الفروع والآخرة من أصول السنة والفتاوى من ٢١٤ ، تحقيق رشيد عيسى

كانوا يتعصبون ليعرفوا السبب فيقولون : واصلت وبهيتا ، وفعلت كذا . حينئذ لهم  
سبب ذلك .<sup>(١)</sup>

ويقول القريري : « لم يمتل أحد من الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم  
عن معنى شيء مما وصف لرب به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، بل كلهم فهموا  
معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات . ولا فرق أحد منهم بين صفة  
ذات وصفة فعل ، وإنما أشكلوا له تعالى صفات أزلية من تعلم والقدرة . والاكرام  
و الجود . . الخ »<sup>(٢)</sup> .

وهكذا نرى الصحابة رضوان الله عليهم يطبقون النهج الذي علمهم  
نباه ورسولهم حيث « اتخذوا كتاب الله هاديا . وبه فرقابا ، ونصبوا بحسب  
بين أعينهم هيات . ورسى رسول الله صلى الله عليه وسلم جنة وسلاخا . و تحسبوا  
طرقها منهاجا . و جعلوها يرهايا . فلقوا لحكمة ، ووقوا من شر لئوى  
والسمة ، لا مثالا لهم أمر لله في اتباع الرسول وتركهم العدال بالباطل  
ليحسبوا به الحق »<sup>(٣)</sup> .

ثم ظهر في القرن الثاني الهجري لصدل كلمة مدرسة مرفقة لبرحاء  
الاقتصادي ، وبدأ ظهور عظمي فخر مذهبي للفرق . ومن ثم بدأت محاولات الشرح  
والاستنباط فيب يتفق بذات الله وصفاته . وبدأت القول تتصارب في فهمها  
للمعصوص الواردة في مجال الذات والصفات ، وظهر تأثير الغسعة لاهريقية واصب  
في هذه الفترة وبالأخص لأفلاطونية الحديثة التي انتقلت عن طريق اليهود

(١) ابن الجوزي الورق بالرجال لمسلم ٢٢٩/٨ ، ص ١/٧

(٢) نقل ابن الجوزي المصنف والاعتبار بذكر الخطوط ٦٨١/١ ، ط ١/٧ ، ص ٢٢٤ ، هـ القاهرة

(٣) التلكناني أصول العقائد ص ١٥٤ و١٥٥ / ٨ ، ٢ تحقق أحمد سعد حمدي ط ١ / ١ ، ط ١ / ١

ولمعمري الذين كاسوا على رأسه قلبين وعثر جمعين للثغافة ليونانية من  
لسريانية والبيانية الى العربية ،<sup>(١)</sup>

وأود ان أشير الى ان هذه المسئلة من توازن لتوحيد وأن الاقرار به قسري ، لأن  
الخلق معطوون على كون لمدان لجل وأكبر وأكس من كل شيء ، عهد مستقر هي  
مطر لئس وهو شروعي في حق من سلعت فطرته<sup>(٢)</sup> ، وتخصيص ذلك انه يعلم  
بالسمع الذي جات به الرسل ، عدالة العبرة على الصفات واحصه وبيته ، فان كل  
محدث لابد له من محدث ، وهذا المحدث لابد أن يكون قادرا ، عالما ، مريدا ، حكيما ،  
فالعلم يستلزم القدرة ، والاحكام يستلزم العلم ، والتخصيص يستلزم الارادة ، يحسن  
العاقبة تستلزم الحكمة ،<sup>(٣)</sup>

---

(١) د. محمد نجوي ، اجابات لانهي من التفكير لاصلاحي من ٣١ ، ٧٦ ، ٧٤ ، ط ٤ ، ١٩٦٧ ، دار الكتاب  
العربي ، انظر د . راجع الفكري ، محاولة صنفات الله بدائه من ٧٨ ، ط ١ ، ٦٤ ، دار الفتوى و  
عند الارمن

(٢) ابن تيمية الفتاوى ٧٧ ، ٧٢

(٣) من تفسير من ٢ / ١٢٤ ، ١٦٥ ، عثمان بن حسن ، منهج الاستبصار على مسائل الاعتقاد ١ ، ٩١٤ ،  
ط ١ / ١٤١٢ ، مكتبة الرشيد

## المبحث الأول

### تصور الفلاسفة المشائين للصفات الالهية

#### قبل أبي البركات

ويعد هذا البيان لما كان عليه السلف الصالح وضواى الله عليهم ومنهجهم في دراسة الصفات وقهملها دون العوض في جدل فلسفي أو مباحثات منطقية مثبثة بانفسه لاشرقية ، أو أن أوضح رأي الفلاسفة المشائين المتبعة في رأي الشيخ الرئيس ابن سينا - في هذا الموضوع - والذي أثر بدوره على من جاء بعده من الفلاسفة فتلقوا فكره وعشقوه ، ثم تعمز أبو البركات برفض هذه الأراء وأدس بدلوها في موضوع الصفات . وسلك مسلكا يختلف عما سلكه ابن سينا الذي حد حسبو أرسطو في أنه عن المبدأ الأول أو المحرك الأول ، وماذكره في مقاله للام حيث يذكر أرسطو " أن المحرك الأول ثابت لا يتحرك وأنه عقل محض ، وأنه أيضا زلى ، أبدى لأنه علة للحركة لألية لأبدية ، وانه عقل لذاته وعاقل ومعقول لذاته ، لا يعتبره تغير وتأثر من غيره ، وهو حي بداته باق بداته " (١)

ويتابع ابن سينا أرسطو في مقالاته عن أوصافالمحرك الأول ويوفق بينها وبين مايتصف به المبدأ الأول من صفات كاللحياة والعلم والقدرة وغير ذلك . فتشرح كل صفة يتصف بها واجب لوجود ويرجعها الى العلم

(١) انظر مقالة النعم لأرسطو عند العرب الدكتور عبد الرحمن بدوي هو ١٣٦ ، انظر خمودة عربية ابن

سينا بين الدين والفلسفة من ٨٤ - ٩

انظر أشهر معاني النقل والعدل ( مسائل ٢ ٤ ٥ ) من كلام المشائين عن أرسطو ١٤٥/٦

١٤٧ ، تحقيق عبدالأمير عبد ، هي فابور ، ط١/١ ، ١٤١٠ هـ ، دار المعرفة ، بيروت

فيصاف واجب الوجود بأنه واحد لاكثره فيه ، لأن الكثرة تنطبق على الذات من جهات متعددة ، ومن هذه الجهات ( الصفات ) ومن ثم نفاها عن لحدّ الأول ، وأطلق عليه بأنه عاقل وعقل ومعقول وعالم ومريد ، ولكن كل هذا معني واحد فلا تـه سبحانه واحدة <sup>(١)</sup> .

وهو يبرر سؤال اذا كانت ذاته واحدة كيف يفسر ان تكثر الأسماء أو يكثر الصفات ؟

ويجيب ابن سينا انه متى تكثر لأسماء وتكثر الصفات يكون صده بضافة شيء اليه أو صافته لشيء أو سلب شيء عنه .

فالسلب والاضافة لا يوجبان كثرة شيء لذاته <sup>(٢)</sup>

يقول ابن سينا : « لا يسمع أن تكون له كثرة اشخاص وكثرة سلبيات يحصل له بحسب كل اضافة اسم محصل ، وبحسب كل سلب سم محصل فإذا قيل واحد يعني به موجود ولا نظير له ، أو موجود لا حرة له فهدد لتسمية تقع عليه من حيث عتبر اسب ، وإذا قيل ( حق ) عني أن وجوده لا يزول ، وإذا قيل ( خير محض ) يعني به انه كامل لوجود ويرى عن لقوة ولتقص » <sup>(٣)</sup> .

وعلى هذا فإن الصفات عند ابن سينا أمور اضافية ، لا صفات ثابته رائدة على الذات ، وذاته

(١) انظر د . سمير برهم سيد احمد جهود ابن سينا في الرد على ابن سينا في المسائل الاثنيية ( رسالة الدكتوراه مطبوعة بجامعة أم القرى ، القسم الثالث ) ص ٣٩٢

(٢) انظر ابن سينا الاشارات والفتبهات ص ٢٨٥

(٣) ابن سينا عيون المتكلمة ص ٥٩ تطبيق د . عبدالرحمن بنوي ط / ٢ وكافة المحرمات ، الكويت دار للفهم ، بيروت ١٩٨٠م

١ - هي نفس وجوده ، مع إضافة

٢ - أو إضافة وتلبي معا

٣ - ويستلزمه هذا المفهوم هو نفس لوجود مع سلب

وبالاول يعقل ذاته ويعقل نظام الحيز الموجود في الكل ، ويعقل ، أنه كيف يكون <sup>(١)</sup>

من هذا ملحظ أن صفة الوجود ، وصفة اعظم صفات متميزتان في كلام ابن سينا ، وهاتان الصفتان ليستا حقيقيتين واليهما ترجع الصفات جميعها ، بل تعتبر الصفات من خلال كلامه وهما محضتا لأنه يجعل الصفات ليست خارجة عن الذات ، لأن معنى واجب الوجود عندهم هو الوجود الراجب ، ومعنى وجود الوجود هو كونه الموجود عين لماهية في الراجب أي ليس صفة لموصوف ولا شحوصا ماهية ، وكذلك بالنسبة العلم ، أنه عين الذات كذلك <sup>(٢)</sup> ، وباقى الصفات أيضا أي أن الله تعالى حي عالم مرید بذاته لا بصفات خارجة عن ذاته هي السواء والإرادة

يقول ابن سينا ، فقد بدا أن العلم الذي له هو يعينه لإرادة لهي له وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كونه ذاته عاقلة لكل عقلا ، هو مبدأ لكل لا مأخوذ عن لكن ، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء ، وهذه الإرادة على الصورة التي حققها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود تكون غير نفس القبيح ، وهو المبدأ ، فقد ك حققنا لك من أمر المبدأ ما إذا لتذكرته علمت أن هذه الإرادة بنفسها يكون جودا ، فإذا حققت تكون الصفة

(١) د محمد تقي الباب الثاني من التفكير الاستدلالي ص ٤٢ ط / دار الكتاب بالقاهرة

(٢) د أحمد الطيب مواقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٢٧٨

الأولى لواجب لوجوده أنه « ان » وموجود ، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها  
لمتعين فيه هذا لوجود مع اضافة ، وبعضها مع هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا  
وحدا منها موجب في ذاته كثرة الاله ولا مقابرة <sup>(١)</sup>

وإذا قال قائل : ولم يفعل ابن سينا كل هذا في الصفات ؟

نجب بأنه بجهد كل هذا الجهد حتى لا تنل الوحدة محافظة على صفات  
الوحدانية ، يقول في الاشارات

« وهم وتبديده واعلم نقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع  
بعض ، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة ،  
فتقول : انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يارم قيوميته عقلا بذاته فدانه أن يعقل لكثرة  
جاءت الكثرة لازمة متأخرة للاحقة في الذات معلومة بها وجاءت أيضا على ترتيب ،  
وكثرت اللزوم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تنل الوحدة

(١) النجاة ص ٢٨٧

قد به الآدم ان تهمية على كل هذه المزم يلتمها

انظر جزء التصريح ١ / ٢٦٠ ويبدو ان تصديقه ١ / ٢٨٠ ترد على ملحقين ص ٢٦١ ومعنى السب  
انه لو قال قائل في الأول انه جوهر لم يه به الا هذا الوجود وأنه ساري منه يكون في المصروع ، ولا قال  
به واحد لم يه الا الوجود نفسه مستوي عن القسمة بالقد أو لقول الشرح أو مستوي عنه الفريه ، ود  
قيل عقل ويعقل وعقل لا يه بالعقل الا هذا الوجود مستوي عنه جوهر محالة كامة بعلاقتها  
ومعنى اعتبار اضافة « اذا قيل له لو لم يه الا بعقل هذا الوجود ( الواجب ) الى لكل وان قيل  
قسائر لم يه به انه واجب الوجود وبخاصة الى وجود غيره ثما يصح على الصو الذي ذكره وان قيل  
حي ، لم يه الا هذا الوجود المعنى مأخوذة مع اضافة الى التل العقول له ايضا بالقصد الثاني له انهي  
هو ادرك الفعل

انظر د محمد القبي الهائب الابن من التلخيص الاستيعابي ص ١٥

والأول يمرض له كثرة لوازم افسادية وشبه صانعية ، وكثرة سلوب ويسبب ذلك كثرة الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته ،<sup>(١)</sup>  
 و قد كان هذا هو رأي الفلاسفة المشائين بخصصار في موضوع الصفات فما هو رأي أبي البركات البغدادي ؟

(١) الاشتراك في القسم الثالث ( لاهوت ) ص ٢٨٦ ٢٨٨

## المبحث الثاني الصفات الالهية عند أبي البركات

وانّ ما استعرضنا كلام أبي البركات في معتبره عن الصفات مجده بغير معنى آخر يختلف فيه عن هذا الاتجاه المثبتي أحياناً ، يوقترّب منه أحياناً أخرى « فبعضنا يسمع ابن سينا ( الواحد ) في قمة الوجود ويصطه خالقاً بالطبع ، يجد أننا هنا أو « موقف يجعل الله خالقاً بالذات »<sup>(١)</sup> ، « فهو يفعل حسب معرفته وطمعه و رفته لا لئلاّ يهدف هو وجوده فجوده هو هدفه من فعله ، والوجودات كلها صادرة عن وجوده »<sup>(٢)</sup> .

هناك ملكاً عند كلامه عن صفات ابيدأ الأول تحدث أولاً عن العلة الفاعلة وأنها ثلاث احتمالات في فعلها

(١) إما أن تفعل بالطبع

(٢) أو بإرادة

(٣) أو بهما معاً

والأول كالنار التي تسخن بحدوثها ، والثاني كالإنسان حسب تصمم شيئاً ما مفقداً ، وبعد أن قد ثبت أن للموجودات علة واحدة فاعلية

ويبطل أن يكون فعلها « بالعرض أو بالفسر لأن قبل كل فاعل بالعرض والتميز فاعلاً بالذات بالصنيع أو بالإرادة »<sup>(٣)</sup>

(١) د محمد أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي ص ١٩١

(٢) نظام ابن ملكا المعبر ٢ / ٦٩

(٣) للتميز ص ٦٦

وبما أنه من الثابت أن المد الأول لا قبل له ، فليس هو إذا قبض على المعرض ولا بالقبض ، إنما هو فاعل بالذات

فما هو إذا موقع هذا الفعل بالذات من هذه الاحتمالات الثلاثة ؟

هل فعلها بالطبع ' و سالوة أو بهما معا ' وهل هذا الفعل لغاية أو غير غاية ؟  
الاحتمال الأول أن يكون هذا الفاعل ماعلا بالطبع ، وهذا لا يمكن لأن فعله يتنافى مع ما يعرفه من معاني الطبع .

(١) فالطبع معناه القوة التي تفعل على سبب واحدة وإلى جهة واحدة

(٢) أن الفاعل بالطبع يفعل ما لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريد كما يتنجس للنجس بطبيعته مثلا

وهذا كله لا يمكن لحاقه بالبدا الأول لأنه يعارض لما شاهد = فنحن نرى أفعاله في الموجودات وفي عالمه تصدر بحكمة وعناية ونظام يحفظ بعضها لبعض ويعين بعضها على بعض ، وهذا النظام ولاحكام ليس فعل من لا شعور له بما يقصده ، ولا فاعل بالطبع يصدر عنه الأمر المحكم بالتصخير والالهام والاستعمال ، كالقلم في يد الكاتب فإنه يكتب الخط على أحسن نظم ولندا الأول يتنافى نفعه مع كل هذا ، فهو عالم بما يفعل مرید راض بفعله ، وفعله لغاية لا محالة ، لأن العالم المرید المحكم لا يفعل هشا وإفيرا غاية (١)

فيثبت ابن ملكا لله تعالى القدية هي خلقه وهي الجود والحكمة والارادة أيضا ثم يعود فيقول = بما إذا قررر إذا أن لله يفعل لعاية ، فهل هذه العاية هو أو غيره ؟ فإن كانت هو فمما بها كالمصيب يتداوى فيصح أي أن تكون غاية لنفسه هو

سميع بها ، وأما أن تكون غيره ، ومثاله كالتطبيب حينما يداوى ليشفي  
مريض مثلا وهذا لا يحوز العاقبة بالبدأ الأول لأن ذلك تغير لا يخلو من أن  
يكون من مخلوقته ومعلوماته أو لا يكون ، فإن كن من مخلوقاته فالعاقبة في حلقه  
تسبق وجود هذا المخلوق ، وليس هو بالتالي ، لقاية المقصودة في فعله تعالى ، فقبله  
عبادة أخرى

فالمسروق كما يقرر بين ملكا له عاقبة من خلفه وهكذا كل المخلوقات وإن لم  
يكن من المخلوقات فهو مبدأ أول واجب الوجود بذاته ولا يمكن أيضا أن يكون كالتطبيب  
يتداوى ليشفي هو لأنه غير محتاج إلى شيء فلا مؤذي له أو لا مؤذي له ، لا صد له  
ولا نكر ، ولا تداوى مبدء يكون له الذي قبله جموله أو لا لأنه بعد جموله والله  
سبحانه متعالي عن كل هذا ، فهو الواجب السابق لوجود كل موجود بالذات حتى  
يوجب عنده بذات الأفعال من أجل ذلك وحتى ما يوجد بعد وجوده مفعلا لا يكون  
لذبح الأذى الحاصل ولا للتوقى من المتوقع منه ، وإذا لم تكن لذبح مضره فهو  
لحصول منفعه (١) .

وهنا يوضح بين ملكا الاختلاف في هذا ، فأكثر الطعم ، فهو عن  
الله اجتلاب المنافع لأن هذا يقتضي عنه نقصا يتم باجتلاب المنافع وهذا  
ما يتقزز عنه سبحانه ، وأيضا ليس لقل أن يقول على هذا أنه لا فرق عنده  
بين الخلق ومنهم ( أي إذا تعبوا عنه المصلحة ) ، فيوجب ابن ملكا أن معنى هذا  
أن قيل : أنه لا فرق عنده بين الجود وللجود ، وهذا لا يصح ، فلولا الفرق  
بين الجود وللجود لما احتار القويم لجود ولا رضى به ، دون مقابلة لأن يفعل بمعرفة  
وعلم واحتيار لدية هي جوده ، جوده مقصوده في فعله ، كقرب بتدانا ، وعلى

هذه الموجود له بالذات ومن صفات الذات التي يشعر بها الموصوف ، ويفرق بين كونه  
ولا كونهما فرقا يشتر فيه الكون على اللاكون<sup>(١)</sup> .

فقاله - كما يذكر ابن ملكا - خذار الجود لكوبه أفضس وأكمل من اللاجود وبه  
خَلَق الخلق وأوجد العالم

ثم هي نفس آخر يقسم نو البركات الموجودة الى ثلاثة اقسام

(١) الى ثوات موجودة

(٢) أفعال تصدر عن تلك الثوات

(٣) صفات هي كالأحوال بالنسبة الى الذات لموجودة<sup>(٢)</sup>

وعلى هذا فهناك وجوب أوليا هو وجود الذات وأن هذه الذات تفعل عن طريق  
الأفعال في استلزمات أي تماثل ويكرهل هذا لخلق والفعل ، يصدر من نفس  
فعل الخلق ويحتاج الى ذات ، وقد يقرر أبو البركات أن الفعل يصدر من الذات التي  
تفعلها في مفعولات أخرى ، أي أن وجود الأفعال حاصل من وجود الذات في  
المفعولات ، وهذا بالنسبة للأمر الأول والثاني

أما الصفات فيعثرها أبو البركات حالات تتشكل بحسب الذات اموجودة ، فوجد  
الحالات تتبع للذات

يقول نو البركات : الموجودات تنقسم بشروط من القسمة الى ثلاثة أصناف ، الى  
ثوات حاصلة في الوجود ووجودها حاصل لثواتها حصولا أوليا وثواتها كذلك أصما  
في الوجود ، وإلى أفعال تصدر عن تلك الثوات ، وتوجد في المفعولات والمفعولات  
موجودة لا يحصل لها في ثواتها ، بل يوجد بوجود الفاعل ويحصل في المفعول وبه بها

(١) انرجح السابق من ٦٨ ، ٦٩

(٢) للغير من ٢/ ١

وجود ، وإلى صفات هي حالات هي : لنوات الموجودة ، ووجودها فيها ، وبها ومعها وأنها  
لأنها في نواتها (١)

فوجود هذه الصفات يكون في : لذات وبالنسبة إليها تحصل الأفعال ، ومع الصفة  
والصفة ، لا لذات الصفة

ثم يضرب أبو البركات مثالا للضمم الأول بالانقسام لأنه ذات موجودة ووجودها  
حاصل لها حصولا أوليا ، وهو كذلك في الوجود ، والقسم الثاني فهو كالحركة لأنها  
فعل يصدر عن محرك ( لانسان ) في متحرك ( كالتلم مثلا ) فوجود هذه الحركة في  
وجود غير لا في ذاتها ، ولا يمكن أن يكون وجودها إلا في وجود غيرها ، وأولا هذه  
الحركة لما أمكن تصور وجود والتنسبة إلى الحركة

ومثال للضمم لثالث : يخلق من أخلاق الإنسان كالحياة ، فهو حالة موجودة في  
نفس الانسنان ووجوده مرتبط بهذه النفس ومعها وبها ، بحيث لا تتصور انفصال  
الماء عن النفس أو لذات لتصفية به أبدا

وطى هذا : فالنوات - كم يذكر أبو البركات - فعالة ، ولا يمكن صادرة عنها ،  
والعالات صفات تصدر الأفعال عن : لنوات بها ويصحبها ، كما تضمن لئلا بمرارتها  
ويبرد الثلج بينوتها ، ويوجب الانسنان داعية بحياته إلى فعل من أفعال ، ويعطي بكمه  
ويقتل بنفسه ، ويطلب مشوقه - فلا يتصور الكرم موجودا إلا في كرم ، ولا  
القنوة : لا في قاس : (٢)

أما ترتيب حصول هذه الأقسام في لوجود ، فيرى أن ملكا أنها أولا : لنوات ثم  
الصفات التي هي انوات ثم الأفعال الصادرة عن النوات بالصفات

(١) ترجم السابق ص ١٠

(٢) ترجم السابق

ويرى أيضا أن من الصفات والحالات صفات الأشياء بذواتها من نواتها  
تصدر عنها فيوجد لها معنا أنها بسبب من الذات وليست بسبب أي  
علة من خارج الذات . ومن هنا من هذه الصفات والحالات ما يكون عن علة معطية  
وسبب موجب

ومثل النوع الأول من الصفات بالحرارة بالنسبة للآر . والبرودة بالنسبة للثلج .  
فمن ترى أن الحرارة والبرودة صفتان ذاتيتان من نفس خاصية الآر أو الثلج  
يكتسب في الأصل جسمان صارا فيما بعد نارا وثلجا وأيضا يمثل أبو البركات لهذا  
النوع بمداواة الروايات الثلاث من كل مثل وأيضا يمثل أبو البركات بهذا النوع بمداواة  
الروايات الثلاث من كل مثل لروايتين قائمتين ، فإنه المثلث بذاته ومن حيث له ثلاث روايات  
تشتمل عليها حدوده <sup>(١)</sup> .

فإذا هذه الروايات هي للمثلث بإشارته ذاته مثلثا وليس لأي معنى آخر

ومثال النوع الثاني أي الصفات التي لذوات باعتبار علة معطية وأسباب موجب  
« فكثرة الماء عندما يجاور نارا وبرودة الهواء من برد الثلج لمجاور له ، ومثل نور  
الشمس من ذاتها ، ونور القمر من الشمس فالصفة نقص تصدر عن الذات وبذات  
يقال لها خاصية وطبيعة في ذات الشيء والأفعال تصدر عن الذات بحسب هذه الطوائف  
والفرائص » <sup>(٢)</sup> .

فمن كان كرويا وحبل على هذه الصفة حنى صار من خصائصه فان الكرم  
يصدر من ذاته بحسب هذه الصفة وثانها وليس الكلام هنا كما يوضح بن ملكا  
عن ما يكتسب من صفات وحالات . بما الكلام هذا خصوصا كذا الذات بذاتها وكذا

(١) المرجع السابق ، ونظر دائرة المعارف الإسلامية ١٩٨٠ / ط ١ دار الكتب القاهرة

(٢) للمفكر من ١٠١٠ بتصرف

متأسلاً في نفس الذات وحتى يثبت ابن ملكا هذا فإنه يقرر بأنه لا بد من اثبات ذات أولى ذاتية ليست عن غير، حتى لا تقع في التمسسل أو الدور . لنتائج من ثبات صفات للغير من لغير وهكذا

وهكذا يقرر ابن ملكا أنه لا بد من اثبات الصفات لواجب الوجود ، ويريد هذه الأقسام الثلاثة التي تحدث عنها في بداية كلامه ثلثات الذات الوجيه الأولى وبعثاتها وأحوالها الذاتية، ثم أحولها التي لها بالذات عن الذات

وهذه الطريقة أثبت ابن ملكا للمبدأ لأول صفاتها ثابتة وهذا ماخالف عنه  
بشائبي - كما سترضع -

فالبدأ الأول له صفات ثابتة ، وليس معه في الوجود مساوياً بل كل موجود هو غيره بعده في الوجود بعدية بالذات ، وإيجاد الموجودات بشرف هو فعله لصادر من ذاته (١) .

فالعمل يصدر عن ذات بحسب لحالات والصفات ، أيجاد عن الجود والقدرة عن القدر ، ولحكمة من الحكم ، فهو جود قبل أن يوجد ، ولا لا جد ، حكيم قبل أن يحكم ويحكم ، لا لا أحكم ولا حكم (٢) .

ونلاحظ أن ابن ملكا في اثباته للصفات ينهج نفس المنهج الذي سلكه في اثباته لواجب الوجود ، أي لا بد من ثبات مبدأ أول هو واجب الوجود وهذا أيضاً لا بد من ثبات ذات أولى وبطأ أولى بالنسبة للموجودات

ويتابع ابن ملك حديثه عن الصفات فيذكر « الصفات المستعارية في الأشياء ، تدل على صفات غير مستعارية في أشياء ، ولا تستمر العارية إلى مالايتناهي ، ولا

(١) المرجع السابق ص ٢٠

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة

يكون دورا ، فان السابق في الوجود لا يدور على اتلاحق كما قلنا هي العقل والمطلوبات  
واسكان الوجود ، وجوب وجوده في الموجودات « (١)

فلو كان صدور الأفعال كل فعل عن كل فاعل لانتهدما الى الخنقصة العقلية  
المفضية الى الدور أو التسلسل ، فاذا ضرب مثلا على هذا بصفة الإرادة مثلا فلا  
تصدر الإرادة عن إرادة وهكذا ، اما لابد من إرادة أولى حتى لا تدبب الأسباب  
والمتبنيات الى غير نهاية ، والإرادة الأولى هذه تكون بالطبع ( لا إرادة ) ولا يقصد  
اين مثلا بالطبع هنا مقصده المشاؤون ، اما يقصد ماكان بالذات عن الذات أي  
الإرادة مستقلة دائمة شبيهة ملازمة للوجود « فالأحكام لا تتحكم في الإرادة وان  
تحكمت فلا تتحكم في إرادة الأولى ، فالإرادة الأولى بغير إرادة من الفاعل ، من هي  
بالطبع بالذات عن لذات « (٢)

### الصعوبات الإيجابية :

يثبت من ملكا ابتداء أن الله فاعل الماروية ويفسر الروية بأن يسبق العلم والفعل  
ثم يتبعه لإرادة والعزيمة وهذا ترتيب ذهني ( فعلي ) وليس ترتيبا زمنا ، « وهي حالة  
بها يكون للفاعل فاعلا بعد ماكن بكن بعده ما بالذات أو بالزمان ولو خلا للفاعل عنها  
ل فعل فهذا معنى الإرادة « (٣)

فيجعل ابر ملكا الإرادة أساس أو سبب الفعل ويغيرها لا يكون فعل ولم يصح  
اعلم كذلك رغم انه يتقدم الإرادة عند الفعل ، و سبب في هذا كما يوضح أن هناك  
أشياء لا يكون لهم هو فوجوب فيه ، صدور الفعل عن الذات مثل الانسان تصدر منه

(١) نفس المرجع السابق والمقدمة

(٢) نفس المرجع والمقدمة

(٣) المرجع السابق ص ١٠٢

أفعال بعضها لا يعلم به ولا يشعر كعضم لطعام فهذا يصدر عنه بالطبيعة . ويصدر عنه العطس والسعال مثلا لكنه يشعر بها ويعلم . فذا ليس النعم سبب اللعس دائما كالإرادة . وعلى هذا فالأول يعلم الأكثياء قبل صدورها أو خلقها لكن هذا لا يكون سببا لصدورها عنه إلا بالارادة

« قاله تعالى خالق ومبدئ الأول لا محالة بل المبدأ الأول هو وفي الخلق نظام وحكمة تسوق الأفعال المنفصلة إلى محبت وبهيات شفق عسها »<sup>(١)</sup> ويضرب مثلا بالإنسان كيف تتلف كل أفعاله الحسية والطبيعية والطاقمية والارادية على غاية واحدة في حياته ويقاؤه في السبب بل كل ما في الكون من أحوال وأنواع وأشخاص موجود لحكمته وغاية ذلك على سابق العلم

وهذه الأفعال فعل عن فعل لابد أن تصل إلى فعل أول هو غاية لهم وهذا الفعل من علم سابق وتلك السبابة عن حكيم عالم مريد عارف

وعن طريق هذا كله أي بما أنه لكل موجود مبدأ أول فبدا لكل فعل رادى أو ارادة ، ارادة أولى لها مبدأ أول هي ردة الأول وعلم أول وحكمة أولى « فالمبدأ الأول مريد تدبيل وجود الارادات في خلقه وعالم تدبيل وجود العلم في خلقه وقادر تدليل قدرته على خلقه وعارف بأنواع العرفان تدبير المعرفة بوجوده في خلقه فباته مبدأ أول لوجود الذات ، ويعلمه للأفعال ، وصفاته للصفات فهو المبدأ الأول العام والمبشئة لمبائر الموجودات »<sup>(٢)</sup>

وهم هو جدير بالذكر أن أب البركات هذا بغير ملاحظة دين صفات واحد الوجود ، والصفات التي للمطويات ويجدها سمة عالية عليه خصوصا في هذا الفصل

(١) حطير من ١٠٢

(٢) المرجع السابق من ١٠٤

ولكن ابتداءً لأول ترجع صفته كلها إلى ذاته ومن ذاته وأفعاله من ذاته . ولا يمكن أن يصدر عنه فعل لا يعلم به كما يصدر ذلك من بعض مخلوقات

تخلص من هذا كله أن ابن ملكا كما قلنا سابقا ثبت له إرادة وعلما مع به صفتان ذاتيتان أو صفة واحدة ترجع إلى سببي مختلفين، فإن كانت هاتين الصفتين بالجميع ( أي صادرة بذاته عن ذاته ) مع معرفة وعلم فهذا جائر في منزه الحكمة النظرية في المعاني (١) .

ثم وبعد تخصيصه بالكلام من هاتين الصفتين يتحدث عن الكمال الذي يجب للمبدأ الأول في الصفات جميعها حيث يقول : « أن له لتبسم والكمال بذاته من ذاته لاغيره ولا من غيره ، وعلى هذا كله صفات بائرها من غير أن يحتاج منها شيء . فله صفاته عن ذاته وبذاته ، ومن كان هكذا فل ينتظر سببا خارجا عن ذاته حتى يوجبه له . فذا الصفات ثابتة للمبدأ الأول بذاته

ونلاحظ أيضا هذه العلاقة لعلية في شأيا عرش أبي البركات بين صفات الله وصفات المخلوقات ، حيث يشير إلى أن جميع الصفات التي للمخلوقات هي من الله ، وهو معطيه المخلوق لا من طريق النقل بل من طريق الابدان والنسب كالنور من المميز والمصباح من المصباح . الذين لا ينقص فيهما ماعد المعنى بصفته . ومعدده عدده مسألة لا محالة أن لم يرد بالعطاء لم ينقص بل يعطي أقل مما صبه كالنور من النور أو مثله كالصباح من المصباح ، و أكبر منه في العدد والمقدار لا في النوع ، وعلى هذا فما عند العلة الأولى من الصفات أكثر مما لكل موصوف ، ولا يمكن أن يكون أقل ابتداء (٢)

(١) انظر المرجع السابق ص ١٠٥

(٢) المرجع السابق ص ١٠٦ ، ١٠٧

ويذكر من ملكا هي اثباته هذا ( لوساط ) التي بين الله و لاو حر ( وهم  
الملائكة والروحانيون كما يقول ) وان لهم من درجات الصفات حالة وسعي من المبدأ  
الأول و لاوخر (١)

وعلى هذا فليبدأ الأول كل ما هو أحسن وأكمل من الصفات يقول « لله لحسن  
الأحسن ، والنعم لآتم ، و لكمال الأكمل ، والخير الأ خير ، والفضيلة الافضل ، يسعى  
الغاية في ذلك باثرة ولغمة منها من الوجود و لوجود لا من المتصور المعلوم فانه غير  
متصور ويحد الوجود ، وهذه هي الصفات الالهية (٢)

#### صفة الحياة :

وتعني هذه انه حي فعال عارف بما يفعل ، لانه الحي د فقد ان يفعل وان  
يشعر بفعله قيل به موات أو جماد فالبت يقال له ميت لمطلق حسنة وحركة ،  
يقول د و له تعالى حي بذاته لا بقوة له ، كب في المسند منا ، وحده انه له منه  
واجبة الوجود بذاتها د . (٣)

د كما ان فعائنا تصبر عن تصور ومعرفة من نفوسنا تتبعها عزيمة محركه  
لاعقبنا نحو الفعل لقصور نفوسنا عن تمام الفعل بذاتها ، وهو قدر لا يقدره بل  
بذاته يتم فعله بتصوره وار لكة ، وهو معني ما قبل من انه يقول كن فيكون ، وذلك  
ايضا يكون منا تصور يتبعه تفكر في الموجبات والصوارف تخلص به بحريمة صي  
ايحاب الفعل ثم تبعث عن الرادة للعدل بالعزيمة لصعوبة البرية عن الترحيح والتوقف  
والتردد بين الفعل ولا فعل ، وبذلك الإرادة تحرك نفوسنا الاعضاء التي هي مبدئي  
لافعال و لاتنها نحو الفعل هذا ، فيما يختص بالبشر

(١) ارجع السابق من

(٢) ارجع السابق نفس الصفات

(٣) للرجع السابق من ١٠٨

أما الله تعالى : فهو يحيط بكل شيء علماً ، ويحضر في علمه مع تصوره الأمر كل موجب وصرف معاً « (١) فهو سبحانه إذا لا يشق ليفكر ولا يكون بين معلومه ومعلومه زمان ، فصوره واحد لا ثراء فيه ولا دوام

### صفة الخلود :

« وتعني عنده أنه جود بعبوده بالوجود بذاته ولأجل ذاته لا لجزء أو عائدته نحو عليه من يوجده ومن يوجده لأنه غير محتاج إلى شيء كما يحتاج البشر للمد والثناء مثلاً ، فإن لكل له من عنده وليس لوجوده سبب سوى المريد الذي هو من له فهو الجواد حقاً » (٢)

### صفة الغنى :

وتتبع صفة المريد ، لأنه لا جود إلا من شيء ووجود الله لا ينقصه شيء ، وحرانيه لا ينقصها عناق « فهو الحي الغادر المريد الأمر العسي اسود العلي اعظم ، القدس الطاهر العارف العالم على لتحقيق » (٣)

وهذه الصفات هي مستخدم بها ، هو اجركات حديثه عن الصفات في هذا الفصل فهو اذا يثبت لله تعالى هذه الصفات المذكورة

واقدر سبق ان ذكرنا في فصل اثبات وجود الله ان اس ملكا ذكر ان الله سبحانه يتتصف للمذكور ، ويسمع له « (٤)

(١) انظر ص ١٠٩

(٢) انظر المرجع السابق ص ١٠٩

(٣) انرجع السابق ص ١٠٩

(٤) انظر ص ١٣٩ من المرجع نفسه

**صفة البصر :**

ويثبت ابن ملك لله تعالى السحر ، ويورد على أرمسطو الذي ذهب إلى أن الله لا يبعثر بعض الأشياء أعضا من أن يبصرها ، ويطلق قولهم ، ويدل على أنها قضية لا تقع من وراءها <sup>(١)</sup>

**الصفات السلبية**

ثم ينتقل ابن ملكا إلى الصفات السلبية ويرى أنها تأتي بمعنى التنزيه والتقديس والطهارة ، ومن هذا لا بد أن تفسر ويلاحظ بها ، فإنه تعالى مظهر مقدس عن الاعداء والنقائص في أن يوصف به أو تنسب إليه من حيث هي اعدام ، قال الذي عنه هو الوجود لا العدم ، وما الاضداد والمباينات فينسب إليه منها ما يليق بالتنزيه والتقديس وهو البعد والابعد من خصائص الموجودات التي هي عنه في الوجود هي الطرف الأقصى ، <sup>(٢)</sup>

ويفكر أن هذا التقديس والتنزيه قد له لسي العالم ، فحيما قول مثلا أن الاشوار لا يجارونك ، فمعناه في الأصل تسره من مجوره المجاسة والاقتراب من اسطهية وليس من باب التنزيه أن ينفي عنه المعرفة وبعضها <sup>(٣)</sup>

(١) لرجع السابق من ٨٠

(٢) لرجع السابق من ٨٠

(٣) انظر لرجع السابق من ٨٠

### أسماء الله عند ابن ملكا :

ويثبت أبو البركات أسماء الله تعالى بحسب المعنى التي تعرف بها هذه الأسماء ،  
كالحالق ، ومعطى الرزق ، والموجد بعد لعدم ، والموجب لوجود الحركات ، والقادر ،  
و القاهر ، والرحيم ، والمواد ونحوها من الأسماء .<sup>(١)</sup>

ثم يضع قاعدة عامة لهذه الأسماء ، هو أنه لا يوجد في هذه الأسماء ما يدل على  
دات الله تعالى ، أي كسمته وهويته وصوب مثالا ، وله المثل الأعلى - وهو سم  
الحرارة ، حينئذ تنطلق عنه يدل على معنى الحرارة ويبيعنها ويكيعنها أي انها  
ملتهبه تحرق مثلا

وأن الذي يسمى لله تعالى بأسم يدل على دات الاقدس دلالة على هذا النوع ،  
ثم يقال ، انه عرف دات بمعنى معرفة داتيه أو أسماء من حيث عرف على طريق اوضح  
أي كما سميت الحرارة حرارة والتور تورا .<sup>(٢)</sup>

لكن هذا ليس على إطلاقه ، إنما هناك حالات مميزة عند ابن ملكا ،

ثم يذكر أبو البركات ، معنى الاسم لا يفهمه إلا من عرفه أي الله كما عرفه  
هو ، وواطئه على التسمية من حيث عرفه ، وإن العارفين به لهم سماء ينجون بها  
انفسهم ويناجسون بها عيسرهم معن شاركهم في المعرفة والموطاه على التسمية  
بحسب المعرفة

من خلال هذا تذكر ابن ملكا انه قد يعرف بعض عباده بالاسم الذي يدل على  
ذاته فيقول : « فإذا تعرف على عبد من عبده وقدره على رؤيته ومعرفته وما احتاره من  
الأسماء لذته في تسميته كان ذلك الاسم هو اسم ابنت على لحقيقة فهو احسن

(١) للرجع السابق ص ١٢٨

(٢) للرجع نفسه

الاسماء من ضمن المسميات لاجنص مسمى ، فلا عجب ان يطلق اللاهوتي به ما هي السموات والارض جميعاً (١) .

لكنه يعود فيوضح ان هذه الرؤية لا تدرك بمسارحة العين ومن قال بهذا فقد أخطأ . والله ظهر في وجوده وأحصى من ان يدركها ، وإنما تستعير على رؤيته بما هو اعلى وقرب اليه منها لا بما هو ابعد وأدنى ، فلقد صح - كما يقول رنوات المبدأ الأول ان أستعير لها أسم من جهة المعرفة بها وهو الانوار لانه بتسميتها (٢)

وكانه يذكر هذا ان هذا الاسم لأعظم الذي يعرف به المبدأ الأول هو نور الانوار وهذه المعرفة صحيحة عنده - لأن الانسان قد عرف ما لا يدركه مما يدركه من حائل المشبهات ولما كانت اي ان الشئ يشبه كذا وكذا ، ويضالف كذا وكذا ، فتحصل له المعرفة

**ثم عند معرفة العارف لله ما نواع .**

(١) اما معرفة عرسية مركبة من أفعاله وبسته ليها كما يقال مبدأ أول ، وعلّة العلل

(٢) وأما أسلوب صفات هي موجوده لغيره كما يقال أنه لا ياكل ولا يشرب ولا ينام الخ وبحر ذلك من صفات المخلوقات التي يجلى عنها وتنتفى عنه

(٣) وأما بمعرفة ذاتية تترك فيها ذاته وذلك على ما قلنا . (٣)

(١) للرجع نفسه من ١٢٨

(٢) الرجوع السابق من ١٢٩

(٣) الرجوع السابق من ١٢٩ ، ١٣٠

ولقد تابع ارادي بن ملكا فيما ذكره من الاسم الاعظم الذي يدل  
 بذاته عن ذاته ، فيقول بعد ان نقل النص الذي يدل على اثباته هذا الاسم  
 : هذا كله كلام هذا الحكم وفيه حجة التحقيق في هذا الباب ، والله أعلم بمفاتيح  
 سراره الالهية (١) .

ويعد ما فصلنا كلام بن ملك عن السمات ميمما وإلازمه فهي كما ذكرها  
 معرض هذه الآراء على منظار النقد والتحليل والمناقشة

### المبحث الثالث نقد وتحليل للأسماء والصفات الالهية عند أبي البركات

من خلال عرضنا لكلام مي البركات في الصفات تبين أنه لا يحدو حذو منهج واحد في كلامه . إنما يظهر التذبذب في فكره من خلال ثابا عرجه . فسجده بشبه تارة الأشاعرة . وتارة معصو نحو المعتزلة . ولا يستطيع أيضا أن ينفي عنه تأثيره بالفلسفة مع اقتترانه من الاضراق أحيانا . ونلاحظ في كلامه ومضت من كلام أهل السنة أحيانا أخرى .

وساقصل هذ بما يلي

#### أولاً : بالفلاسفة المشائين ،

فبينما نرى أن الفلاسفة كما وضعتنا سابقا يعتبرون الصفات أموراً صافية لاتلقة رائدة على الذات . ضوعات أو سلوب أو هوب معا ، ويثبتون صغتي متمميتي لواجب الوجود على أنهما صفتان حقيقتان هما ( صفة لوجود ، وصفة العلم )

نجد أن ابن ملكا يفتقر بنداء عن الفلاسفة لأنه يثبت له سمعته ونعالي الصفات جميعها ، إلا أنه يرجعها إلى صغتي متمميتي أيضا هما ( العلم والإرادة ) حيث يقول في نهاية أشاته للصفات : « فقد اتضح أن للمبدأ الأول إرادة وعلماً هما له صفتان لا تبتان أو صفة واحدة ترجع إلى صغتي مخلقتي بهما خلق مالحق من مخلوقاته ، وأوجد ما أوجد من مبدعاته . وهم له بالذات من الذات » .<sup>(١)</sup>

فأنت كما ترى أن ابن ملكا اقتصر على هاتين الصفتين وريد بينهما في مسألة الوجود والخلق ، وأن هذا الرشد سمي استلزام الإرادة للعلم ، فالإرادة تستلزم تصور مراد تخلق ، وتصور المراد هو العلم فكان الوجود يستلزم الإرادة ، وإرادة مستلزما للعلم فالوجود مستلزم للعلم . ولأن الحلوقة قبيحة من الأحكام والانتقال ما يستلزم علم الفاعل بها ،<sup>(١)</sup>

ويعمل بعد ذلك لي أن هذا الوجود من الصفات أن كان « بالطبع وعند ذلك الصادر بالذات عن الذات كذلك جاز في مدفع الحكمة الناطقة في لغاتي ، وريد لم يجر في مذاهب قوم حنو ما أطلقوه عليه من العبارات في حنو بهد مقبول رجع إلى المراد ،<sup>(٢)</sup>

وأرى من هذا ميل ابن ملكا وتأثره بتسميات أو اللفظ الفلاسفة المشائي ، ويحاول أن يحسن بعضا من الرشد ولا يعطيك وأيا حاسب بعينه قد فيقول أن الصادر بالذات عن الذات لا يصبح ولا يجر في مذاهب قوم حنو ما أطلقوا عليه من العبارات في صفاته بعد مقبول اسخ ،<sup>(٣)</sup> صافاة إلى أنه متأثر بتقسيم الفلاسفة للصفات حيث قسمها الفلاسفة إلى سلبية وإضافية<sup>(٤)</sup> . وقسمها ابن ملكا إلى إيجابية وسلبية

(١) ابن تيمية شرح الطرية الإسمونية تقديم حسني معنوف من ٢٤ من ٢٤ ، دار الكتب العلمية أيضا

شرح بواقف الجرجاني من ١٢٦ ، تحفيل أحمد المهدي ، أيضا المسائل والرسائل لبروية عن الكرام أحمد

في المجلد ٦/٢٨٠

(٢) لتغير من ١٠٥

(٣) لرجع نفسه

(٤) لفرعهاج السنة ٦/٢٦٨

يرغم أنه يتميز عن هؤلاء لمشائبي بدسته للصفات . وقد مديكره شمع الاسلام  
عن ابن ملك حيث ذكر في «مهاج السنة بعد أن يحدث عن أرسطو وأتباعه وتعبه  
للصفات ، قال

« وأما أساطير الفلاسفة فهم مثبتون للصفات ، وكذلك كثير من أئمتهم  
المتأخرين كآبي البركات وأمثلة »<sup>(١)</sup>

وتكر هذا أيضا حسنا رد على الفلاسفة في قولهم أن اثبات الصفات فيه تركيب  
ممتنع فجعلوا كل صفة كالعلم والحياة والقدرة وغير ذلك هي الأخرى حيث قال

« وقد بسطنا انكلام عليه . ويثبت ما الصائم إلى القول بهذا وكلامهم في  
تركيب ، وبيننا أن أكثر لفاسفة المتقدمين قبل أرسطو ، وكثير من المتأخرين كآبي  
البركات صاحب «المعتبر» وغيره لا يقرأون بهذا ، بل ردوا على من قاله »<sup>(٢)</sup> وهذا  
صحيح إلا أن ماقلده عن أبي البركات إنما يقصد به أنه لم يحلص «هائي» من تأثره  
بالفلاسفة ، وإن كان يعتار عن لمشائبي ويقترن من روح الاسلام حيث يثبت أن الله  
تعالى فاعل باردة واختيار محالفا بذلك لفلاسفة الذين يقرأون أن اخلق بالطبع لا  
باردة . فمتمى تحققنا لشروط واجتمعت الصفات فلا بد أن يتحقق الفعل ولا يتخلف ،  
فلا يستطيع أن يفترار لاجتماع الصفات ( الشروط ) ويرجع فقد تصورهم لله في  
أبهم يرون أنه عليه تامة مستلزمة للعالم ، والعلم متولد عنه تولد لازم بحيث لا يمكن  
أن ينفك عنه ، ويشبهون العلاقة بين العلم والعالم بالشمس واشعتها<sup>(٣)</sup> ، وهذا مايرقصه  
الاسلام نهائيا ولا يرتصيه

(١) انظر الرازي شرح أسماء الله الحسنى ص ٢٢ ، مراجعة وتقديم طه عبدالعزیز سمر ٢٩٦ هـ ،  
مكتبة الكليات بدمية

(٢) ابن تيمية اريد على الإطلاق ص ٢١٤

(٣) انظر الرسالة الرشدية لابن سينا ص ٩٧

ولقد رد عليهم شيخ الاسلام بم ينقض حججهم (١)

وتميز ابن ملكا بأنه ينفي هذا كله عن المبدأ الأول ، ويثبت له الإرادة والاختيار ، حيث أمطر أن يكون مبدأ لأول فاعلا بالطبع أو بالشمس أو بالعرض ، لأنه بفعل معرفة وعلم واختيار لغاية هي جوده ، فجوده مقصودة في فعله ، ولوجودات لزمته عن جوده ، فما جد لأجل ، لايجاد لكنه لوجد لأجل العود ، فعاقبته هو جوده الذي هو له بالذات من صفات الذات التي يشعر بها لموصوف فيسبب به ويفرق بين كونها ولا كونها ، فوالا يختار فيه الكون على اللاكون (٢) .

وفي اثباته لهذه الصفة توافق مع أهل السنة " فهو الجواد لذاته ، وجود كل جود حظه الله وبخلقه أبدا أقل من ذرة بالقياس إلى جوده " فليس الجواد على الإطلاق إلا هو ، وجود كل جود فمن جوده (٣)

وحالف بهذا ابن ملكا لمثلاثي في معنى الجواد صيما احتجوا على نفي الإرادة والحكمة عن المبدأ الأول بقسم لجواد حيث يقرر بن سبت في الاشارات تنبيه أتعرف ب الجود ؟ الجود هو المادة ما ينبغي لا تعرض ، ففعل من بهب السكين لم لا ينبغي ليس بجواد ، ولعل من بهب المستحسن محمل فليس بجواد ، فمن جود الشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مميتش غير جواد ، فالجواد هو الذي يفيض منه اللؤلؤ لا لشوق منه وطلب قصدي لشئ يعود إليه (٤)

(١) للرد مصنفه ١٠٠/١ ، الفتاوى ٨٥/٨ ، مجموعة الرسائل الكبرى ٢٢٨/١

(٢) المختار ص ١٠٥

(٣) مدارج السالكين كبر القيم ٢٦١/١ ، هبة المتعلم صالح

(٤) الاشارات كبر سجد القسم ثلث من ١٢٥ ٢٧ أيضا ليس للهبة لابن شعبة ١٨٦

## اسم الجواد عبد اهل السنة :

وأول أن أشير إلى ما ذكره ابن تيمية من أن هذا الاسم بعينه لم يجر في أسماء الله تعالى التي في القرآن ولا في الأحاديث المشهورة في التسميات وإن كان قد جاء بعناء أسماء أخرى كالكرام ، و الأكرام ، والزهاب وما يستلزم هذا المعنى كالرحمن الرحيم ، والرب وغير ذلك لكن هذا الاسم جاء ذكره في الحديث ، حديث أبي نذر عن النبي صلى الله عليه وسلم وقنوه مسلم . وهذا الاسم جاء في رواية الترمذي وابن ماجه فيه « يقول الله تعالى ما عادي أو أن أولكم وأخركم وأسلمكم وحكم قامو في صعيد واحفصا لربي فأعطيت كل إنسان منهم مسأله ما يقص ذلك من ملكي إلا كم يتقص المحيط إذا غمى في البحر غمسة واحدة ، وذلك أني جود ما جسد عطشي كلام وعذابي كلام الله أمرى إذا أرئت شئاً أن أقول له كن فيكون » <sup>(١)</sup> وساق غيرها من الأحاديث <sup>(٢)</sup>

ويذكر الشيخ ابن عثيمين أن من أسماء الله التي وردت في السنة اسم الجواد <sup>(٣)</sup>

ويعد توضيح أن اسم الجواد ورد في أسماء أئمة فاقول بأن ابن ملكا نفى عن المبدأ الأول كل مدعي الطبع كان يفعل بقوة ، أو لا يشعر بفعله الذي يفعله .

فثبت لله تعالى كونه مريدا قصدا مع كونه فاعلا محتدرا بها يقدر على خلق العالم وتمويله من حال إلى حال

(١) براهين شرعية في أدب الله القوية حفيد رقم ٢٦١٣ ، ٦٧/١ - ٦٨ وقال حفيد حسن ، وابن ماجه في كتاب الزهد ، باب ذكر الثروة ١٤٢٢/٢ ، أيضا انظر الأحاديث للشعبة ٣٦٦ /

(٢) سنن تلييس التهجئة ١٩٥/١ ، ١٩٦ ،

(٣) انظر ابن عثيمين التواضع للشي في صفات الله وأسمائه الحسنى ص ٢

ولم يقع فيما وقع فيه المشاكسون من تناقص حيث ذكروا أنه تعالى قاصد مريدا مع تقييم كونه قاعلا مختارا (١)

وقد هاجم المشاكسين أيضا في منعهم أن يكون الصانع لهذا العلم مشيئة واختيارا في عمله وإنما على نظرية الصدور التي اعتنقوها في خلق العالم .

### ثانيا : تأثيره بالفلسفة الصوفية الأخرى :

ونلاحظ هذا التأثير واضحا أيضا فيما يلي

أولا حين عرض ابن ملكا لأفصلية ما للعدد الأول من صفات تفضل عن صفات مخلوقين ، وإن له من أي وصف أكثر مما لكل موصوف تحدث عن الملائكة والروحانيين وسعاهم - وهذا الشاهد بالومائد وذكر أن لها من الصفات أصعاف البشر فهي في حالة وسطى بين أسد الأول ولشعر قال « فإذا كنا نعرف م الموصيات الأواخر بقصد المخلوقات من البشر من الوسائط التي لانعرفها ولا نعرف ماله من ذلك من الملائكة والروحانيين ونعرف على طريق الجمة أن تلك الوسائط من ذلك أصعاف م لهذه التي نعرفها ، وأصعاف الأصعاف لـ علا منها وقريب من لعة الأولى فالذي للعة الأولى فالذي للعة الأولى أصعاف مضاعفة لـ نعرفه مما نعرفه ومن نعرفه ولا نعرفه فلع من ذلك بأسره الغاية القصوى بحسب الوجود والموجود منه » (٢) .

من خلال هذا النص نرى أن ابن ملكا يقر بالوسائط . ويحل هذا من آثار ما قرأه عن الفلسفة نيوتنية عن ترتيب العقول أو نظرية العقول وتأثير ابن سينا بعد ذلك أيضا . ولكن مسألة هـ تنحصر منحنى لحر سجدته بارزا في الفلسفة الإشراقية

(١) انظر تفسير المجمع ١/١٨٧

(٢) لمعبر ١٠٧/٣

- بعد سميروردي - وهذا الأخير أيضا متأثر بهذه الفلسفة ويثبت سلسلة الموجودات الصاعدة من نور الأتوار فالأسفل واحد ولكن يشاق عليه آثاب جديدة ويربط بالدين فيظهر وكأنه مبدأ جديد

يقول السميروردي

« أن نور الأتوار لظلمة وشدة هو الفعل الغالب في الحقيقة مع كد الواسعة ، الحاصل منها فعلها ، و بقائهم على كل عيش ، فهو الشلق المطلق مع الواسطة »<sup>(١)</sup>

ونور الأتوار كما يرى - مع شدة اتصاله بالموجودات عن طريق الإشعاع المباشر الذي ينتظم لوجود بأسرة ، ويتخذ له طريقا غير طريق الإشعاع الذي يربط الوسطاء ويغيب عليها في سلسلة الوجود لمرئية . واعتبار لوسائط مجردة من أمراض خطيرة للعلاقة بين الواجب وموجوداته<sup>(٢)</sup>

فهو يأخذ من هذه الفلسفة بعض الأفكار كتور الأتوار والوسائط والاحس ولكنه لا يتعمق فيها ولا يصل إلى ما وصلت إليه هذه الفلسفة من خطورة حيث جعلت للفلسفة الأثرية في قاعدة الامكان الأشرف واجب الوجود أدته والمعقول وأرباب الاستنام أشرف ما في الوجود

ولكن ابن ملكا لا يرى في كلامه هذه الخطورة إنما هو التأثير الطفيف ببعض المصطلحات فهو يقرر أن المبدأ الأول له الكمال الأكمل وهو رأى لأنه السبب الأول ولغة الأولى<sup>(٣)</sup> يقول أبو ريان

(١) بوريان أصول الفلسفة اشراقية عند السميروردي ص ١٤٧

(٢) المرجع السابق ص ١٤٢

(٣) انظر لستير ص ١٠٦

شارحا هذه القاعدتين : « أن الواحد وهو الأشرف لا يصدر عنه إلا واحد ، وهذا الواحد مصدر أقل في الشرفية من نور الأنوار ويستنتج من هذا أيضا أن الوسائط بين الواجب وبين الأخص هي الأشرف ، فالأقل في الشرفية إلى الأخص ، أي أن الترتيب يتخذ الشكل التنازلي دون أن يصدر الأشرف عن الأخص ، وهذا لطابع هو الذي يميز ترتيب الموجودات في المذهب الاشراقي » (١) .

فهو يثبت أن المبدأ الأول أولى وأحق بكل صفة كمال ، وقد ما يبيده أهل السنة - ثم بعد ذلك يتكلم عن الوسط بين الله و الموجودات وأن المبدأ الأول له أضعاف أضعاف مالموسائط وهذه الأخيرة لها أضعاف مالموجودات

وهذا ما يبيد بأن ابن ملكا تأثر باختلاف من الآراء والمداهب اثر في ضعفه

**ثاني:** يتحدث عن رؤية المبدأ الأول ، أو نور الأنوار عند حديثه عن الاسم الذي يدل على ذات الله ، حيث قال

« فبدأ تعرف إلى عبد من عبده ، وقدره على رؤيته بمعرفته وباختباره من الأسماء لذاته .. الخ » (٢) ثم يستدرك ويقول كما وضحت أن هذه رؤية لا تدرك بجارية العين ، لأنها جارية يستعان بتركها على ابصاره لا بهي هي آلة للنس في ادراك ما هوها لا فوقها . ويذكر أن الانوار له فوقه أولى مدته منه (٣) يالاتها أي أنه يكون بالبصيرة لا بالبصير

ويذكر ابن ملكا أيضا : « أن نور الأنوار أحق أن يرى وأستا أحق من نراه لعدم نوعنا عن مقام معطره ومناه . فهو لظاهر الحقي . أما ظهوره قبداته وصفاته ووجوده

(١) أبو ريان أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي ص ١٥٢

(٢) لمعتبر ص ١٢٨

(٣) الرجوع السابق ص ١٢٩

الواجب بذاته وما يجب عنه في سائر مخلوقاته وأما جماعته فبعد من صنف بصره الذاتي عن ادراكه كضيف على الخلد عند صوره لتهدر ، يظن عليها لكونه أظهر فيعجزها ويهونها ، <sup>(١)</sup>

وإذا طالعنا الفلسفة الاخر قية لصوفية تجد ان نظرية الرؤية نظرية معقرب بها في هذه الفلسفة ، ولها أنواعها وشروطها وحالات تصدق فيها ارضية وحالات تكذب ، وفيها من المغالاة لكثير ، والتشبه بفلسفة افلاطون الصوفي أيضا ولكن لا تجد هذه المغالاة عند ابن ملكا بل انك ترى انه لا يحصل في هذه لأسور كما فعلت تلك الفلسفة ، بل يذكرها صيغة كمسألة الوبائيات أو يصرعها بقليل من السطور

تقول هذه الفلسفة عن نظرية الرؤية : أما البصر فهو قوة مرتبة في النقص الهوائية متحركة لما يقابل العين شوسط حرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقي المبصرات ولا منعكاسه . بل بحاقبة المستنير العين المطلعة ، وهي ماضية رطوية صافية شفافة صميلة مرآتية ، فحالما يقع للنفس علم حسي حسي شراقي على ذلك انبصر المقابل لها فتدركه النفس . <sup>(٢)</sup>

فإن الرؤية عند الاشراقيين لا تحصل بالآلات العينية ، وبالتالي لا يجعلوا العين دورا ، بل ، انما ادراك للرئي راجع الى الشعاع الروحي الذي يفيضه العقل الفعال على النفس دون تدخل من العين ، ودون أن يخرج منها أي شعاع الى الرئي ، أو يسر على الرئي شعاع إليها . <sup>(٣)</sup>

وعلى هذه الفارضية لا تتم بحرارة العين من الشعاع الروحي وهذا يخرج من نفس للمعنى الذي تحدث عنه ابو البركات

(١) لارجع السابق من ١٢٨

(٢) - آيوريان أصول الفلسفة الاشراقية عند المتوكلية من ٢٠٨

(٣) لارجع السابق من ٢٠٩

أما أهل السنة والمجدة فهم يشترطون الرؤية له تعالى في الآخرة<sup>(١)</sup> ، حيث يرى المؤمنين ربهم في الآخرة رؤية حقيقية كب يوم القمر ليلة اقدر لا يصامون في رؤيته<sup>(٢)</sup> ، ولذة هذه الرؤية ، ونظر اليه سبحانه - تابعة لمصرومة العباد به ومصيبتهم له - وكلما كان المحب أعرف بالمحبيب وأشد محبة له ، كان التقادة بقربه ورؤيته ووصوله إليه أعظم<sup>(٣)</sup>

أما في الدنيا ، فإن المؤمن نور في القلب بالإيمان ، وشرارح في الصدر ولا يغالي أهل السنة كما يغالي هؤلاء الأشرف قبون - فيجعلون للنور عيص وصنور ودرجات ، فآلة سبحانه وتعالى يشرح صدور عباده لهذا الإسلام ، وهذا من ملامت هدية الله للعبد

يقول تعالى ( فمن يريد الله أن يهديه فشرح صدره للإسلام الآية )<sup>(٤)</sup>

فأله تعالى يقول في هذه الآية : فيمن كان أهلاً بدادة الله وتقديره لقبول دعوة الإسلام ، أنه سيجد لذلك في نفسه إشراحاً واتساعاً بما يشعر به قلبه من السرور ، فلا يجد ماعداً من لنظر الصحيح فيما ألقى إليه فيتأمله ، وتظهر له عجائبه ، وتتصح له عجائبه ، وتتصح له دلالة فتوجه إليه إرادته ، ويدعو له قلبه ، فيرى من سطع النور الذي يستضيء به قلبه ، رهاق السرور الذي يتأمله نفسه ، فلايمان إذا بشر القلب وحالطه شاشته لا يسعته لقلب ، بل يحبه ويرمده ، فإن له من الصلوة في القلب واللذة والسرور ودهجة ما لا يمكن التعبير عنه لمن لم ينقه ، وحكم الناس متفوتون في نوقه ، والفرح والسرور الذي في قلب له من

(١) نظر معراج القرب الحكمي ١٨٥/١ وما بعدها ، أحمد شرح القصيدة النبوية لابن القيم ٤١

(٢) كتاب التوحيد ١١٦/١٣ ومقدم في كتاب الإيمان ١٧/٢ من حديث أبي سعيد الخدري

(٣) ابن القيم أدلة القهار من مصائد الشيطان ١/٣٣ ، تحقيق محمد حامد الحقي ، دار الفكر

(٤) سورة الأنعام آية ١٢٥

البشاشة والبرء هو بحسبه [ من أفضل الله وبرحمته فذلك علىفرحه هو خير من يومعون ] (١) .

أورد أن أشير إلى أن للإيمان لالة وحلاوة وانفساح صدر ونور يفتح الله في قلوب عباده ممن اتقاه وأخلص له ، وهذا كله ثابت ، ولكنه غير مايتكلم عنه الاشتراقيون من فلسفات غريبة مخيلة مختلطة

ثالثاً : أيضاً يرى أن لما لبركات يستعمل مصطلحات 'شراقية' خاصة فهو يطلق على الله أسماء تشير إلى ثنائية النور و الظلم ، ويرجع الكثير منها إلى معرفة أرسطوطاليس ، وكتاب مشكاة الأنوار العراقي ، ويسرى أن فيلسوفاً كالمسهرودي ماتى بعده يستعمل نفس المصطلحات في مؤلفاته 'الاشراقية' (٢) .  
هاتين ملكا أحيوانا يسمى الله « بنور لأتوار » .

ويذكر أن هذا الاسم خاص بالمعارفين فيقول : « أن المعارفين وحدهم هم الذين يطلقون هذه الأسماء الغريبة من ماهيته . ذلك لأنهم يدركونه اندراكاً مدشراً » (٣)

ويقصد من ملكا بالاندراك : كما ذكرنا الشعور الروحي 'و الاشراق الروحي' ويقول : « فكذلك تسميه بنور الأتوار » (٤) .

ثم يذكر يذكر أن نور الأنوار يصدر عنه وجود الأنوار بأشورها ، خفيها وظاهرها وعلتها ومعلومها فهو نور لأنوار كم هو مبدأ المبادئ والأحق بالوجود ، فهو 'لأظهر

(١) سورة يونس آية ٨

(٢) الكواشف لجنبة في شرح التراسيلة ، د . عبدالمزير النعمان ص ١٦٨

(٣) د . أبريخان تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢٨٢ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، د . الفهضة العربية بيروت ، لبنان

(٤) للمفكر ص ١٢٨

(٥) المرجع السابق ص ١٦٥

في وجوده وإن هو إليه أقرب ، و لأقصى على أبصارنا التي سورف  
من نوره (بعد ١٦)

وإن فهناك نوعان من النور الأول حقي وهو النور الحقول ويشتمل على الذرات  
اشعراتية ، كالألوهية و الملائكة ومصادر الوحيات ، أما النوع الثاني من النور فهو  
اشعراتية المحسوس الذي نشهده بالعين وهو إشعاع المصدر من الشمس المحسوسة ،  
وتلي هذه الأنوار الحقول والمحسوسة كتلة المادة ، وهي ظلام كثيف

فهو إذن يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين المبدء ، فالأولي  
في نظره ليست من الأجزاء الأرضية لكثيفة المظلمة بل هي صدره عن تيار الطهارة  
اللطيفة (١٦)

إلى شمر ذلك من معرض له صاحب المعتبر يشير بشارة واضحة إلى الناشئة  
لعارسية التي كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامي (١٧)

ويشير أيضا من خلال الألفاظ والمباني التي يستخدمها أي من المرجح من  
تأثر بالاشراق الصوفي الذي يعرف بأنه أقل يكونا إلى العكر من غيره  
وهذا يوافق عليه فكر أبي البركات الذي ظهر من خلال رائته من اصنف ت  
الالهية إذ أنه :

(١) لم يكن موعلا في المصحح المنطقية والأسانيد لفكرية كما تجد ذلك  
عند ابن سينا

(١) المصدر السابق من ١٦٥

(٢) د محمد أبو زيد ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام من ٧٨٤

(٣) المرجع السابق

(٢) نعتمد على بحليات خاصة لأمثلها عليه روحه التي تشعر بذلك الوجود النوراني الباهر . وهذه لعالم من « معالم الاشرق »<sup>(١)</sup>

وهي أيضا مع عرف به الاشرافيون الصوفيون كالسهروردي وغيره  
 ن استعمال ابن ملكا بهذه اللفاظ يدل على أنه متأثر بفكر غيره من ثنائية  
 فارسية أو أشراقية صوفية . وابتعد بالتالي في هذه الأمور عن روح الاسلام  
 وهذا القرآن  
**إسم النور عند أهل السنة والجماعة :**

لم يرد في القرآن ولا في السنة استعمال اسم نور لاسوار وأطرافه على  
 أنه من وجل . ومعطوم أن مذهب السلف في الأسماء والصفات أنها توقيفية . فيسما  
 ما في الكتاب والسنة من أسماء وصفات فقط ( فلا يوصف إلا بما وصف به نفسه  
 أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يسمى إلا بما سمي به نفسه أو  
 سماه به رسول الله صلى الله عليه وسلم )<sup>(٢)</sup> .

ويقول ابن تيمية : « وبذلك أن نطرح فما وجدنا الرب قد أثبت لنفسه في كتابه  
 أثبتناه . وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفينا ، وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة  
 بالاثبات أثبت ذلك اللفظ ، وكل لفظ وجد منفيًا بفي ذلك اللفظ . وأما الألفاظ التي لا  
 توجد في الكتاب والسنة ، بل ولا هي كلام الصحابة والتابعين لا شأنهم ولا نفعهم ،  
 وهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفي إلا بعد الاستفسار عن معانيها فإن وجدت معنيها مع  
 أثبت الرب لنفسه أثبتت ، وإن وجدت معناه الرب من نفسه نفيت . وإن وجدنا اللفظ  
 أثبت به حق ويحل ، أو نفي به حق وباطل ، أو كس مجسما ليراد به حق وباطل .  
 وصاحبه أراد به معضد ، ولكن عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغمر

(١) انظر المرحوم عبد مفكري السمين ، د . محمد قلاي تعريف الاشراق من ٨٦ ومبعضها

(٢) د . محمد العزیز لعلمان (المركبانية) من ٤٢٧ ، ط ١١ / ٢ ، ١٤ هـ / ١٩٨٢ م

ما أراد ، فهذه اللفظ لا يطلق ثباتها ولا نفيها <sup>(١)</sup>

فهذا الاسم وهو ( نور ) لم يرد في الكتاب والسنة هكذا باطلاقة لاذ جاء هذا الاسم مضاعفا في احاديث صحاح . عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول « اللهم الله الحمد أنت نور السموات والأرض ومن بيتهن » <sup>(٢)</sup> وفي صحيح مسلم عن أبي بن قيس قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم « هل رأيت ربك فقال نور أني أو هـ أو قال رأيت نورا » <sup>(٣)</sup> .

فالذي في القرآن والحديث الصحيح إضافة النور كقوله { الله نور السموات والأرض } <sup>(٤)</sup> ، أو ( نور السموات والأرض ومن بيتهن ) ولم يعرف في حديث صحيح عن الصحابة والتابعين ومسلم الأمة أنهم كانوا يسمون الله بنور لأنوار <sup>(٥)</sup> . وبغير ذلك مما لم يرد بنص

(١) ابن القيم : المعبر سورة الانعام من ٧٢ . أيضا انظر شرح القصص من ١٧٩

(٢) أخرجه البخاري في التهجد باب ١ . والترمذي باب ٩ . والبيهقي باب ٨ . ٢٤ . ٢٥ . ومسلم في الصالحين حديث ٩٩ . وأبو داود في الترمذ باب ٢٥ . والصلوة باب ١١١ ، والترمذي في الصلوات باب ٢١

(٣) أخرجه مسلم في الآيات . باب من جاء في رؤية الله ١٦/٣ . دار الفكر . وأحمد في مسند ٥/٥٧

(٤) سورة النور آية ٣٥

(٥) بالنسبة لاسم تعالى ( النور )

- ذكر في بعض الكتب أن من أسمائه تعالى النور . وذلك في مكان ابن ماجه حينما روى حديث من الله تسع وتسعون اسما - ألغى مصنفها

ابن ماجة ابن ماجه ٢ / ١٢٧٠ حديث رقم ٢٦٦ . تحقيق وإيضاح محمد فؤاد عبد الباقي

أيضا ذكرها أحمد فريد في كتابه اختراعات تركية في اصطلاح الصوفية من ٧٧

والسيد سابق في كتابه العقائد الإسلامية من ٢٦ . دار الفكر بيروت . وانظر الأسماء والصفات لبيهقي من ١٠٢

ولكن التلخيص ابن عثيمين انه قد جمع نسخ وتسمي أسماء من ظهر له من كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه وسلم . ولم يذكر من ضمنها هذا الاسم ( النور ) سطر التوامد . لكن في صفات الله وأسمائه المعنى من ١٨ . ١٩ . تحقيق وتلخيص الشرف بن عبد الرحيم ط / ١ / ١٤١١ هـ . مكتبة السنة

والمؤمن له نصيب من هذا الاسم بالايان وقوته حيث يقذف اليه في قلب المؤمن  
نورا بالايان يحدون خلقته في تلويهم

يقول صلى الله عليه وسلم حيث مسئل عن كيفية انتشار قلب  
المؤمن في قوله تعالى [ فمن يره الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ] \* ن  
الصور ان تحول القلب مشرح والمصح قيل فهل لذلك من علامة برسول الله ؟  
قال نعم ، التماهي من دار الغرور ، والآفة الى دار لطول ، والاستعداد للموت  
قبل نزوله \* (١)

قال حقيقته : ان الايمان يبدو في القلب لحظة بيشاء ، فكلمة زرد العيد ايمان  
ازداد قلبه يذهب فلو كشفتم عن قلب المؤمن لرأيتوه أبيض مشرقا وان النطق ينطق  
منه لحظة سوداء فكلمة ازداد بعد ، فاقا ازداد قلبه سوادا ، فلو كشفتم عن قلب انما  
لنجدتموه أسود مریدا \* (٢)

هذا هو ما يثبت أهل السنة من النور الذي هو بسبب الايمان في قلب المؤمن أما  
ما يطلق في فلسفة الاشراق كما ذكرت من فصوص وإرجات ويصنوع لهذا ايمان من  
اسنة وإيمان من الامثال في شيء

(١) أخرجه الحديث ابن المبارك في الزهد ، والقرواني وابن أبي شيبة ، وعبد بن حميد ، وابن جرير ، وابن  
اندرج ، وابن أبي حاتم ، وابن حاتم ، وابن مردويه ، والبيهقي في الأسماء والصفات من أبي جعفر الثاني  
رجل من بني هاشم

أما الأسماء والصفات للبيهقي ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، وانظر الدر المنثور في التفسير بسائر الأسماء جلال  
الدين السيوطي ٤/٤٤ ، ص ٤٣٦ ، بيروت ، لبنان

(٢) ابن تيمية التفسير الكبير ٥/٢٣٦ ، ٢٣٧

## ثالثاً : تأثيره بعلم الكلام :

## أولاً : تأثيره بالمعتزلة

والمتأمل لكلام ابن ملكا في الصفات يلاحظ عند كلامه عن القدرة تأثير المعتزلة حيث قال : « وهو قادر لا يقدره بل بداته يتم فعله تصوره وإرادته وهو معنى ما قيل من أنه يقول كن فيكون » ، وذلك أيضا يكون من تصور يتبعه تفكير في الوجوب والصرف ، تخصص به العزيمة على إيجاب الفعل ، ثم تمتع عما الإرادة للفعل بالعزيمة المصممة لبرية عن الترجيح والتوقف والتردد بين فعل ولا فعل ، وبذلك إلا أداة العاتمة تحرك نفوسا الأخصب » ، لاني هي منادئ الأفعال وألاتها نحو الفعل » <sup>(١)</sup>

فابن ملكا من حلال من خلال هذا النص يتكرر أن الله عز وجل ليس له سعة القدرة رائدة على داته أما هو قادر بذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا  
 ذ كيف تحدث الأفعال ؟ يقول : بمجرد تصوره للفعل وإرادته ، وقد معنى قوله كن فيكون

فالمطلق عند ابن ملكا ، أو الفعل يتم من حلال لعدم وإرادة ، وهما الصفات الذاتيتان اللتان أثبتهما ابن ملكا ، لمجرد التصور ( وهو العلم ) ثم يحدث العلم ( وهو الإرادة ) يتم الفعل ، فلم توجد هنا قدرة بأي حال من الأحوال  
 وأهل السنة يشتمون القدرة لله تعالى وهما من مستلزمات الفعل أو الخلق ، وأن يتصافى كل من العلم والإرادة والقدرة ليحدث للفعل ، وهذا مايشهه شيخ الاسلام حيث يقول

« من الأمور المطلوبة بالنظرة المنهجية أن الإنسان إذا عمل عملا بارئته يجد

من نفسه أنه يكون شاعراً بما يريد أن يفعله ، وأنه مع لشعور لاند أن يكون مريداً ، ولابد مع هذين أن يكون قادر عليه ، ويجد من نفسه أن حساسه وشعوره يقتضي ارادة الفعل ومحبة ، وأن له شعور بما يفعله لأجله ، وشعورا بالحب والارادة التي في نفسه لذلك المطلوب ، وشعورا بالفعل الذي يتوصل به اليه ، فهذه أربع حقائق مراد مطلوب بالفعل واردة في نفس له ، وفعل موصل اليه واردة لذلك الفعل ،<sup>(١)</sup> ثم ضرب أمثلة لهذه الكلام بالأفعال التي يقطعا الانسان كالطعم والنكاح وغير ذلك ويعدها قاز

« ومن لعلوم أن نفس العلم بالمعلومات لا يغني عن ارادة ذلك والقدرة عليه فمن ادعى أن مجرد العلم كاف في حصول المعرفت كان مكابح مبدع فإنه في المشاهد مختلف قطعاً وأما في التعتب فقاينه أن يعلمه بنوع شئ قياس الشعور أو التمثيل »<sup>(٢)</sup> .

وبعداً فيه رد على ابن ملكا الذي قصر عنه بالفعل على التصور والارادة ونفى القدرة .

وبن ملكا في هذا يقترب من المعتزلة في نفيها لهذه الصفة ( مع مجموعة الصفات التي نفوها ) حيث ذهبت إلى أن صفات الله عين ذاته فذكروا أن الله حي عالم قاهر بذاته لا بمسما وعلم وقدرة زائدة على ذاته<sup>(٣)</sup>

وإن كانوا يحتفلون عنه بأن الله يحدث الأشياء بتصوره للفعل وإرادته فقط ، فينتفيق منهم في نفي الصفة

(١) ابن تيمية التيس البهية ١ / ١٨١

(٢) أرجع للمصنف.

(٣) انظر د أحمد محمود صبحي في علم الكلام ١ / ١٢٣ ، ١٢٤ ، أيدت انظر الكشاف الجليل د

عبد العزيز سليمان ص ٢٢٤

وأهل السنة ينفون بتداء الجمع بين الصلوة والمصومين لأن التفريق بينهم مستقر في فطر العقول وإفادات الأمم ، فمن جعل أحدهما هو الآخر كما فعلت المعتزلة كان قد أتى من السعسطة على من يتصور مايقول «<sup>(١)</sup>

ثم أن أهل السنة يشتون صفة القدرة لله تعالى حيث يقرر شيخ الإسلام « أن الله قدير بقدرته وقوته سبحانه صفة من صفاته قديمة قائمة بذاته ويقرر أيضا دوام كونه قادرا في الأول والأبد فله قادر ولا يزال قادرا على مايشاء بمشيئته «<sup>(٢)</sup> وأنه مطلق القدرة وكماله وتصرفه لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء ، أما نفيه أن أراد شيئا أن يقول له كن فيكون «<sup>(٣)</sup> والأدلة على ذلك كثيرة في الكتاب والسنة «<sup>(٤)</sup>

بل إن شيخ الإسلام يصف الله بالقدرة على الأشياء ، التي لم يفعلها ومافعلها مما يصح أن تتعلق به القدرة ، لأنه لو قلنا بأنه لا يوصف بالقدرة على ذلك وهي مما يصح أن تتعلق به ، لقدرة للزم من ذلك أن يكون عاجز ، ولعجز نقص يثبته عنه الباقي سبحانه ، كقوله تعالى عن الماء : لو شاء حصدنا من ماء دون ما يشكركم «<sup>(٥)</sup>

وفد يدل على أنه قادر على ما لا يفعله فإنه أخبر أنه لو شاء جعل الماء أجصا وهو لم يفعله «<sup>(٦)</sup>

(١) انظر جزء الكتابين لابن تيمية ٢٨٥/١ ، ٢٨٦

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٩/٨ ، ٢٠ ، أيضا انظر شرح المنهاجية ص ٤٨

(٣) انظر معارج القبول للمكي ٩٩/١

(٤) انظر الجوهري في اللغة والصناعات ص ١٥٤ ، ١٦ ، ان كتاب القسوة ورواه ابن أبي عمير

شرح المنهاجية ص ٤٨

(٥) سورة الواقعة آية ٧٠

(٦) الفتاوى ٩/٨ ،

يتفق بين ملكا في جعل الصفات عين الذات وهذا فيه خروج عما قرره القرآن  
لكريم من أثبات صفات لله تعنى يجب الايمان بها ، والتمييز بين الصفة والموصوف  
ثانيا : تأثره بالاشعرية :

والمقابل لكلام ابن ملكا لاحظ أيضا تأثره بعلم لكلام الأشعري والذي كان له  
صولة وجيزة في ذلك الوقت وهذا مذهب أبيه بعض الباحثين<sup>(١)</sup> حيث ذكر اننا هذا  
الأثر في الموطن الثانية

**الموطن الأول** من ناحية القسمة التي لجأ إليها أبو البركات ليقاوم بفكرة  
المشائية في الصفات والتي يجدها أيضا عند امام الحرمين الجويني الذي قسم أسماء  
الله الى مايدل على الذات والأفعال والصفات

يقول الجويني في الارشاد : ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم الى مايدل  
على لذات ، أو يدل على الصفات القدسية ، و ما يدل على الأفعال أو يدل على النفس  
فيها يتقدس البارئ سبحانه منه ،<sup>(٢)</sup>

وإن ما علمت أن أراء المدرسة الاشعرية معتمدة في الجويني والامام الغزالي من  
بعده كانت تنتشر في بغداد كلها في الوقت الذي عاش فيه أبو البركات في بغداد ، فلا  
يبعد أن نتلقى الأشياء ويحدث لتأثر الذي لا يمكن تجاهله

**ابن الموطن الثاني** : فهو طريق إثبات الصفات ، عن طريق قبس الغائب على  
الشاهد ، مع سائق يرد على هذا الطريق من وجوه انتقد الغائب على الشاهد ، مع سائق  
يورد على هذا الطريق من وجوه النقد والتضعيف

(١) وهو : أحمد الطبري في رسالته معارف أبي البركات من الفلسفة المشائية من ٣٣٢ - ٣٣٦

(٢) الجويني الارشاد في قواعد الاعتقاد من ١٢٨ - يطبق بسند صحيح مكتبة الكتب القديمة

**أما الثالث :** فهو القول بصحة ذاتية لله تعالى مثل الصفة الانسية وصفات  
الإنساني كالقشرة والإرادة وما إليها . يثبتها أدوار البركات بطريقة تقترب من  
الطريق الكلامية ويأتش فيها بن سيب الذي يقول عنها إنها صفات صامة أو  
ملووب تقال مع الوجود أو مع العلم ، وإن كان هذا لا يندب وأصبحت كل الموضوع في  
القصل 'بني حصصه أدوار البركات لهذا لعرض رسمه ( فصل في ثبات الصفات  
الذاتية لله تعالى )<sup>(١)</sup>.

هذا ماسجله بعض الباحثين عن فكرة اني مركبات البدائي في لستاب ولدي  
أراه مقبولا من حيثين

(١) نتيجة انتشار هذه المبادئ ( في علم الكلام ) في ذلك الوقت ، كما سكر

(٢) لما كان عليه أير البركات من رفض لفلسفة المشائية تجعل في الامكان أن  
يتجه أي خبرها من الأراء في أي موضوع يبحثه وعرضها على فكرة وفحصها  
ومن ثم قبولها أو ردها لما يتميز به فكرة من مظرة ذاتية

وهذا كله لا يمسع لتأثير في النواحي التي قلنا

**رأبها : القترية من أهي العسة :**

ولد ذكر نقطتان في هذا معبد ، وهما

(١) اثبات الصفات عسوما ، الايجابية والعدسية التي تستلزم معنى إيجابيا

(٢) اثبات أن لله فاعل مريد مختار

أب البقلة لثالثة فهي ثباته لقيس الأولى وهو أن الكمال إذا ثبت للمحدث  
الممكن المخلوق فهو الواجب الخلاق القديم أولى

(١) ينظر رسالة د . أحمد الطوبى . موقف ابي البركات من الفلسفة المشائية من ٢٣٣ ، ٢٢٤

أو أن كل صفة يجب انحصارها بالمخلوق فالمخالق أولى أن ينصف به . وكل صفة أسلوب تنزه عنها استحق فالمخالق أولى أن يتنزه عنها <sup>(١)</sup>

وأجده ملحقا بذكره في كلام أبي التركات عمرها وهي الصفات خصوصاً أنه يقبس به الصفات التي للمخالق والتي للمخلوق ويقيم بينهما علاقة إلا أنه يعبر أحياناً بهذا لقياس وهو أن مخالق أولى بهذه الصفات ، حيث يقول

« فله أحسن الأجسام ونام الأكمل والكمال لأكمل ، و أخير الأخير والفضيلة الأفضل بمعنى الفبة في ذلك تسره و إمالة هافها من الوجود والموجود لا من المنصور المعلوم ، فله غير محدود ويحدده الوجود ، وهذه هي الصفات الانجابية » <sup>(٢)</sup>

وأبصر من خلال اثبات هذا بقياس ترى أن ابن ملكا ثبتت الكمال لله تعالى الذي هو أساس كل صفة .

ولقد أثبت أهل السنة والجماعة لله تعالى الكمال بل ذكروا أن الثالث له أقصى ما يمكن من الأكملية بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستعطفه بتفهمه المقدسة ويتنزه عن الانحصار بنسبه ، فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها برئ عن سمات النقص والاحتياج « <sup>(٣)</sup> مفره أن يكون له مثل في شيء من صفاته

(١) انظر التفسير الكبير لابن تيمية ٦/ ٢٥٢ ، د. فراس ابن تيمية السلفي ص ١٠٦

(٢) اسعير ص ١٠٧ .

(٣) انظر الرسالة الأكملية في مذهب الله من صفات الكمال ص ٩ مقابلة وفهرسة وتقييم لعدد جمعي امام مطبعة الكندي ١٤٠٢ هـ . التفسير الكبير ٦ / ١١١ ١١٢ / ٤ ٥٢٦ ابن تيمية السلفي ص ١٦ شرح الطبرية ص ٨٤

وأثبتوا هذا الكمال بأدلة عقلية مثل قولنا تعالى : **«أَمْ يَخْلُقُ كَيْفَ لَا يَحْسُقُ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ»** <sup>(١)</sup>

فقد بين في هذه الآية أن الحق صفة كمال وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق وأن من سوى هذا، يذ لك فقد ظلم <sup>(٢)</sup> و

والصحيح العقلية فاثبتها أهل السنة بقياس الأولى

فكما أنه قد ثبت أن الله قديم بنفسه و جب وجوده بنفسه قديم بنفسه فهذا الواجب القديم الصالح أما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا يعنى عنه والذي هو ممكن الوجود ممكن له وأما أن لا يكون

والثبوت باطل لأن هذا الكمال ممكن للموجود المحدث اللطيف الممكن فلا يمكن الواجب القوي القديم بطريق الأولى ولأخرى من كلامنا من جهة والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا يعنى فيه ، فإذا كان الكمال لممكن الوجود ممكن للمعصور فلا يمكن للفاصل بطريق الأولى <sup>(٣)</sup> و

**يقول ابن القيم :**

« فقد ثبت بالعقل لصريح والنقل للصريح ثبوت صفات الكمال للرب سبحانه وأنه أحق بالكمال من كل ما سواه وأنه يجب أن تكون القوة كلها له ، ولعزة كلها له ، والعلم كله له ، والقدرة كله له ، وكذلك صفات الكمال ، وقام البرهان لسمعنا والعقلي على أنه محتجج أن يشتبه في الكمال لاثباته وإن كمال التام لا يكون

(١) سورة النحل ، ١٧٢

(٢) د هـ من ابن تيمية السطحي من ١٠٦ ، ١٠٧

(٣) يرجع السابق من ١٧ شرح الاستبصار من ١٩ مجموعة رسائل الفكرى رسالة الفرقان ١٢٣/٨



(٤) اثبت تعطيل أفعال له تعالى وإن أهدى غاية وحكمة ، ومن ثم اثبت أنه لو احب الوجود العاية والحكمة والعلم المبدق و الحكمة الالهية في الابدان  
 و ن في نظام الكون واتقانه دلالة على هذه الحكمة حيث يقول  
 « وأحوال الأكوان في لأشرف من وفي لأروع و لأجتناس في الوجود كله على ما  
 ظهر فيه من الحكمة لدلالة على سابق لعلم الأحد من المادي و لندائيات لمبدقة الى  
 العايات والنهايات » (١)

ويتحدث في من آخر عن اثبت الفرض المقصود

قال بعد أن تحدث عن معنى الإرادة « ولهد وكل فعل مبسوط الأفعال تتساق  
 أفعاله الى تناف و تدفق على عرس مقصود ، و نهاية مضمونة لها مسرها » (٢)  
 وقد وافق أبو البركات في وأنه هذا المصهور من مفكري الاسلام في حوار تعطيل  
 أفعال الله بالحكم والنهايات التي لأجلها فعل ، فقرر أن الله تعالى فعل للفعولات وأمر  
 بمأمورات لحكمة مضمونة .

وهذا ما ذكره عنه شيخ الاسلام حيث قال

« وهذا قول ملوانف من أصحاب أبي حنيفة والثشافعي ومالك وأحمد وغيرهم ،  
 وقول منوانف من أهل الكلام من المعتزلة والكرامية و النجسة وغيرهم وقول أكثر أهل  
 الحديث والتصوف وأهل التفسير ، وأكثر قباء الفلاسفة وكثير من مثابريهم كشي  
 البركات وأمثلة » (٣)

(١) للنشر من ١٠٤

(٢) للنشر من ١٠٢

(٣) مجموعة رسائل الكبري ٣٢١/٩

فأقعدله - تعالى - كف يرى أهد السمة تعلل بالحكم والغايات لعمدة الشهي  
تعود على الخلق بالمصالح والمنافع ، ويعود إلى الله تعالى حبه ورمضاء لتلك  
الحكم ، وهذه الحكم مقصودة ، ويفعل لأجل حصولها كما يدل عليه المصوح من  
القرآن وسنة <sup>(١)</sup>

وهذا كما ذكر ابن تيمية مبراه لعقولة ، أثبت أي أن الحكيم لا يفعل  
فعلا إلا لحكمة وعرض ، وللفعل من غير عرض سعة وعبد ، والحكيم من يفعل  
أحد أمرين

(١) ما أن ينتفع هو .

(٢) أو ينفع غيره

ولما تقدس الرب عن الانتفاع تعين أنه انه يفعل ليعب عب ، فلا يخلو فعل من  
أفعاله من صلاح <sup>(٢)</sup>

وهو ما يشمت أهل السنة أيضا يقول ابن القيم في شفاء العليل : ان الله  
مسيحاته حكيم لا يفعل شيئا عبث ، ولا يغير معنى ومصلحة ، وحكمة هي العاية  
المقصودة بالفعل

بل أفعاله - سبحانه - مسطرة من حكمة بالغة لأجلها فعل . وقد دل كلامه تعالى  
وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا في مواضع لا تكاد تحصى ولا ميسل  
لي ستهاب أفرانها ، فنذكر بعض أنوعها

وساق ابن القيم ثنين وعشرين نوعا ، ثم قال

« أولا نعمنا نذكر ميسلح عليه أمثالا من حكمة لله تعالى في خلقه وأمره بزا

(١) د محمد زبيح للنخلي الحكمة والتطير في أفعال الله تعالى من ٧٩ ، ط / ٩٠٠ هـ

(٢) لشمسستاني نهاية الإقدام من ٣٩٧

ذلك على عشرة آلاف موضع . و بحق اندي لا يجوز غيره هو أنه يفعل بمشيتته وقدرته وأرادته . ويفعل مايقدره بأسباب وحكم وإغايات محدودة . وقد أودع لعالم من القوى والغرر مائة قلم لخلق و لأمر . وهذا قول جمهور أهل الاسلام وأكثر سوائف السطار وهو قول الفقهاء قاطبة (١)

ويقول شيخ الاسلام « والحكمة المقصودة من أفعاله تعالى يظن أنه تعالى وقد يعلم لعلمه من حكمته مايسلمهم عليه ، وقد لا يعمرون ذلك والأمر لعدمه التي يعطها سبحانه تكون لحكمة عامة ورحمة كإرساله محمداً صلى الله عليه وسلم فإنه كما قال تعالى

{ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين } (٢)

فإن إرساله كان من أعظم نعم على الطق . وفيه عظم معمة للمناسو ورحمة لعباده (٣)

**لفظ « أهل السنة » عند أهل السنة :**

وأود أن أشير إلى أي أهل سنة في استعمال لفظ الغرض و التي مرر عنها ذلك أبو البركات .

إن أهل السنة يعمدون استعمال هذا اللفظ لعدم وجوده في الشرع يقول ابن تيمية « وأما لفظ الغرض فالمعبرلة بصرح به ، وأما لفظها . وغيرهم . فهذا للفظ يشمر عنهم بنوع من النقص . أما نظم . وأما حاجة فإن كثير من الناس إذ قال فلان له عرض في هذا أو فعل هذا لغرضه ، أرادوا أنه فعله لهواه ومراضه المذموم ، والله مفسره

(١) شعاع الطيل من ٢٤٥ ، ط/٢ ، ١٤١٢ هـ . دار الكتب العلمية . لبنان

(٢) سورة الأنبياء . آية ١٠٧

(٣) ابن تيمية . معجم الهمداني . ( الأثر : ١ ) . ص ٢٢٥

عن ذلك ، فغير أهل السمة مطلق الحكمة والرحمة والارادة وسبحو ذلك بما جاء به النص » (١)

وهذا فيه دليل على تأثير ابن سينا بالفلاسفة المتكلمين في معظم آرائه

#### (٥) صفة الارادة :

لقد تحدث ابن ملكا عن الارادة حينما ضرب بها مثلا في اثبات أن الصفات حادثة من ذات أولى حتى لا يحدث الدور ، فذكر أنه لابد من ارادة أولى وهي بالطبع أي بالذات عن ذات (٢) .

ومذهب أهل السنة في الصفات اثبات انها قديمة ، إلا أن منها ما هو لازم للذات أولا وأبد كالحية ، ومنها ما هو قديم الجنس ، ولكن تحدث في ذاته تعالى أحاده مثل العلم والارادة والكلام

فالارادة عند أهل السمة مثلا قديمة الجنس وهذا سبق أن قررناه في محس خلق العالم - ولكن هناك ردات جوئية تحدث في ذاته تعالى ، وبها تصدر المراتب الصالحة ، وأولا ذلك لم يحدث شيء ، لأن الارادة القديمة في نظره سبقتها إلى جميع لوجوه الممكنة سمة واحدة فلا تصلح للتخصيص ، ولو صلحت للتخصيص لوجب وجود المراد معها في الأول ضرورة وجوب مقاربة العلول لعلته لقائمة (٣)

#### (٦) الصفات الصلوبي :

وعند عرضنا لكلام ابن ملك عن الصفات الصلبيه ، ذكر انه يطبق على الله بمعنى التنزيه والتقيس ولا تطلق عليه من حيث هي عدم (٤)

(١) منهاج القصة ١/١٥٠

(٢) نظر المعبر من ٢٠

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى ، رسالة الارادة والأمر ١/ ٣٨١

أيضا ، مراس ابن تيمية السلفي من ١١١

(٤) نظر المعبر من ١٠٨

وهو أيضا مايقدره أهل السنة ، حيث أثبتوا أولا أن الكمال لا يكون إلا أمر وجوديا ، أما الأمور السلبية أو العدمية فلا تكون كمالاتا إلا إذا تضمنت أمرا وجوديا ، لأن العدم المحض ليس بشئ مقبلا عن أن يكون كمالاتا <sup>(١)</sup> ويكروا أيما أن « النقي مقصود لغيره وهو أشد مايقصد من الكمال فطبي الشريك والتد لاثبت كمال عظمته وتكرره بصفات الكمال ، وبغى سنة وألهم لاثبت كمال حيلته وقسوميته وبغى العبث وترك الخلق سدى لكمال حكمته القائمة <sup>(٢)</sup> ، وعلى هذا » قالنقى المحض ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن ثباتا <sup>(٣)</sup> فيشره لإباري تدلى أن يوسف بلنقى المحض أو الإعدام والتناقص ، وهذا ماأثبته بن ملكا

مع أننا ملاحظ أن أهل السنة كانوا يتخرجون من صفات السلوب ، ولا يتوسعون فيها كماتوسع غيرهم ، لأنهم لا تكون صفات إلا للمعنوم والمتمتع <sup>(٤)</sup>

#### (٧) الاسم والصفة :

من لطسوم عند أهل السنة أن أوكال الأيمن بالأسماء الخمسة ثلاثة الأيمن بالاسم وبما دل عليه من المعنى ، وبما تطبق به من الآثار مثال ذلك أنك تؤمن بأنه رحيم هذا الاسم وهو رحمة هذا المعنى وأنه يرحم من يشاء ، هذا : لأثر <sup>(٥)</sup>

(١) د هراس ابن تيمية تسلفي من ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠

(٢)(٣) عبدالعزیز النملانی ، مختصر الأساقفة والأجوبة الأساقفة على العقيدة الواسعية من ٢٥ ط ١

١٠٢٠٢ هـ ، أيضا انظر نص من نسخة ابن القيم ١٠٢٢/٣ ، ١٠٢٤

(٤) انظر مجموع الرسائل الكبرى ١١١/١

(٥) الكواشف ، من ٢٤٥ ، شرح لغة الاصطلاح للشيخ ابن عثيمين ، من ١ د صلاح مبدالعالم المتقدمة من

القرآن من ٥٨

يقول بن تيمية : « وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها أشارت ما أشته من الصفات من غير تكليف ولا تمثيل ، ومن غير تحريف ولا تعطيل وكذلك ينبغي عنه ما انفاه عن نفسه مع ما أشته من الصفات من غير العار ولا في أممائه ولا هي اداته ، فإن الله ذم الذين يلحدون في أممائه وأياته » (١)

ويقال في مذهبنا أن تكليفها لأئمة صفات كمال ويعتبر جلال بقول الأوزاعي : « كل من وثقنا من مؤمنين فقول أن الله تعالى فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفات » (٢)

### ولهم في هذا الإثبات قواعد بعرفة

**القاعدة الأولى** أن كل ما أثبتته الله لنفسه وأثبتته له رسوله من صفات يجب إثباته . وما صرح الله أو رسوله بنفيه يجب نفيه عنه (٣) .

وعلى هذا فهي توقيفية لا تطلق لا بآثار لشرع ويجب انشاء دلائلها من غير تكفير (٤)

(١) ابن تيمية التسمية من ٧ تطبيق محمد بن حزم أسعدي ١/١٠٠ + ١١٤ هـ.

غير أيضا القفاون ، ٣٦/١ ، الرسالة لصدرية لابن تيمية من ١٦ ، شرح الطحاوية من ١٧٩

(٢) بن تيمية درة القضاة ٣٦٢/٦ ، التبيين في الأسماء والصفات من ١٤٠ هـ ، غار لكتب لمعية بيروت لبنان

(٣) انظر د هراس بن تيمية لمطلي من ١٢٠ ، شيخ محمد القسطلاني منهج دراسات الأئمة انضمام الأسماء والصفات من ٢ - ٢٥ د ، صلاح عبد العظيم لطيفة في شرح القرآن من ٦٢

(٤) انظر د هراس بن تيمية السفي من ٢ ، دعوة الموحيد له أيضا من ١٥ ، الشيخ بن عثمان شرح دعا الاعتقاد من ٤ ، القواعد المثلى في صفات الله واسمائه بمصر له أيضا من ١٦ ، مطبق أشرف بن جمال رحيم

وينكر السلف أيضا من مروق اثبت الصفات المتحصل عند الاثبات و انفى عند

الاجمال ، وهذه طريقة الرسل

يقول ابن تيمية « والله سبحانه وتعالى بعثت رسلا به باثبات محصل  
وفي محصل ، فثبتوا له الصفات على وجه التفصيل ، وبغوا عنه مالا يصلح له  
من التشبيه والنعت ، كما قال تعالى { فاعبدوا واضطروا لعبادته  
على غير علم له سميا } <sup>(١)</sup> قال أهل اللغة { من نعلم له سمى } أي  
نظير يستحق مثل اسمه ، ويقال مسامي يسميه ، وهذا معنى ما يروى عن ابن  
هشام هل تعلم له مثلا أو شبيه <sup>(٢)</sup>

أيضا قال أبو عمر « أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة كلها  
في القرآن والسنة ، والايمان بها وحملها على الحقيقة لا على مجاز ، لا انهم لا  
يكفون شيئا من ذلك ولا يحتون فيه صفة محصورة » <sup>(٣)</sup>

**القاعدة الثانية** نفى مماثلة الله عز وجل بشيء من مخلوقاته ، في ذاته وصفاته  
وأفعاله « فهو سبحانه لا يماثل شيئا ، ولا يماثله شيء ، وكل ما ثبت له من صفات  
الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره » <sup>(٤)</sup>

(١) سورة مريم آية ٦٤

(٢) التفسيرية ص ٨ ، مطابق محمد بن مودة السمرقاني في انطباعه د محمد حسام بن مودة  
التي حيد ص ١٤ - ١٨

(٣) الفتاوى ١٢/٥

(٤) انظر التفسيرية ص ٢ أيضا انظر د محمد الجليلي الدم ان توبة وغسقا للقرآن ص ٦٨ - للشيخ  
محمد الشاذلي ص ١٠٢ ، تراجم لآيات الاسماء والصفات ص ٦٤ ، صلاح عبد المجيد العلوية في  
سورة الفرقان ص ٦٤

يقول ابن تيمية « فالصفة تنبع الموصوف ، فمن كان الموصوف هو الحائِق  
فصفاته غير مخلوقة ، و ن كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة » (١)

يقول الامام أحمد « لا يوصف الله لا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول  
الله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعديل ومن غير تكليف ولا تمثيل ، بل  
يثبتون ما أثبتته لنفسه من الأسماء الحسنى والصفات العليا ، ويعلمون أنه [ ليس كمثله  
شيء وهو السميع البصير ] لا في صفاته ولا في دله ولا في أفعاله » (٢)

يقول ابن القيم « فالمثلث للصفات والخط والكلام والأفعال وحقائق الأسماء هو  
الذي يصفه سبحانه بأنه ليس كمثله شيء » (٣)

وأهد قرر ابن تيمية أيضاً أن اتفاق الأسماء لا يوجب تماثل اسميات وأهد  
سمى الله نفسه بأسماء ويسمى صفاته بأسماء ، فكانت تلك الأسماء مختصة به وأ  
أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره ، ويسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم  
مضاعفة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الأضافة والتخصيص ، ولم يلزم من  
اتفاق الأسماء تماثل مسميات واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الاشتراك  
والتخصيص ، فضلاً عن أن يتحد مسميات عند الأضافة والتخصيص » (٤)

### القاعدة الثالثة : ألِفَاتُ الْكَمَالِ لِلَّهِ تَعَالَى ؛

فكل مانافي صفات الكمال لأدانة لله فهو مدركه عنه ، فمن ثبوت أحد الصدين  
يستلزم نفى الآخر

(١) الرسائل والمسنَد لابن تيمية ٢ / ٥٤

(٢) الفتاوى ٥ / ٢٥٦ ، ٢٥٧

(٣) من تقيم الصواعق الرسة ٢ / ١٠٢٩

(٤) القسرية ص ٢٠ ، ٢١

قد اثبتت لا يكتفى في اثباته مجرد نفي التشبيه ، إذ لو كنّا في اثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف له سبحانه وبعالى بالفاقر الذي يقره عنها ، فلا بد أن ينفي عنه سبحانه وبعالى ما ينفي لنفسه لنفي لاثباته ، لأن مجرد نفي لا مخرج فيه ولاكمال<sup>(١)</sup>

يثبت أهل السنة أيضا الأسماء لله تعالى كلها اثباتا حقيقا بالفاظهم ومعانيهم التي جاءت في القرآن ، وأنها جميع أي بألفاظها في الحسن عانته بقوله تعالى : والله الأسماء الحسنى [ ٢٠ ] ، وذلك لأنها متضمنة لصفات كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه لا احتمالا ولا تقديرا<sup>(٢)</sup>

وأركان الإيمان بالاسماء ثلاثة الإيمان بأنها تدل على الله تعالى والصفة التي تضمنها الاسم ، وعلى أثر المترتب عليه أن كان متعديا<sup>(٣)</sup>

وأن أسماءه تعالى من قبيل المنزلة بالنظر إلى الذات لدلائلها على مسمى واحد ، وبالنظر إلى الصفات من قبيل التباين لأن كل صفة غير لأخرى<sup>(٤)</sup>

وأثبت من القواعد المهمة في أسماءه أن الأسماء لموجة المتقابلة له مميزة عن غيرها ، من ذلك جامع المعطى ، الصار الفاعل فهذه لا يطلق واحد

(١) انظر التصريح من ١٣٨ - ١٤١

(٢) سورة الأعراف آية ١٨٠ ، انظر معاني القرآن لروية من كلام أحمد في العقيدة من ٦٧ جمع وتحقيق عبدالله الأحمدي

(٣) ابن حنبل في القواعد الفقهية من ٩

(٤) المرجع السابق من ١٢ - ١٤ لغة الاعتقاد من ٥ - ٧ د عبد العزيز السمعاني الكواشف لطلبية من ٢٤ ، ٢٧

(٥) انظر المراجع السابقة

منها بمفرده على الله ، ولكن يكن مقروبا مع الآخر ، والحكمة في قراره ما يبرهن  
نوع نقص لله - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - ولأن الكمال الحقيقي تمامه  
وكماله من اجتماعهما (١)

هذا هو مذهب السلف وضحا لا شك فيه ، مثير كاشف لا غموض فيه ،  
حيث أثبتوا لله تعالى جميع الصفات التي وصف بها نفسه في كتابه أو وصفه  
به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمس بها من تأويل أو تحريف عن  
موضعها أو مشابهة

يقول ابن القيم : « قد نزع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ، وهم  
سادات المسلمين وإكمل الأمة أيمانا ، وكان يبعد الله لم يتنازعوا في مسألة  
واحدة من مسائل الأسماء ، والصفات والأفعال ، بل كلهم على ثبات ما سلق  
من الكتاب العزيز ، ونسبة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسووها  
لتأويل ، ولم يحرفوها عن موضعها تبديلا ، ولم يبدلوا ناسخا منها أصلا ، ولا  
ضربوا لها أمثالا ولم ينفخوا في صدىها وعجرف ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها  
عن حقائقها بحملها على مجاز ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها  
بالتجلل والتعظيم » (٢)

وحتى تقسيم الأسماء والصفات استمته من آيات وأحاديث الصفات الواردة في  
الكتاب والسنة فقسوا الصفات الإلهية إلى

صفات ذاتية

صفات فعلية

(١) المسائل الكرافية الجلية من ٢٢٩

(٢) ابن القيم : إعلام الموقعين ١ / ٥٥

(١) أولا : فاذائية هي الملائمة للذات لا تنفك عنها ، ولا وأندا (١)

كصفة الحياة والعلم والقدرة . الخ

وهذه تنقسم بنورف الى

(١) سمعية عقلية . وهي الصفات الذاتية الثابتة لله بدليل السمع وعقل كصفة

الحياة ، القدرة ، العلم ، سمع

(٢) خبرية . وهي الصفات الذاتية التي تثبت لله بعريق انخير الصادق في الكتاب

والنسة كالوجه ، والبنج . الخ .

ثانيا : اما الصفات الغيبة هي التي تتعلق بمشيئته وقدرته كل وقت وان وتحديث

بمشيئته وقدرته احاد تلك الصفات من الأفعال ، وان كان هو لم يزل موصوف بها

بمعنى أن سوما قديم وأمرافا ، حادث فهو ميسات لم يزل فملا لا يريده . ولم يزل ولا

يزل يقول ويتكلم ويخلق ويدير الأمور ... (٢)

ولا يفريق السلف بين الصفات الذاتية والعلية

والعقلية تنقسم أيضا الى قسمين

(١) سمعية عقلية . وهي الصفات العقلية التي تثبت لله سبحانه بدليل السمع

والعقل وذلك كالخلق والرزق والاحياء والامنة . الخ .

(٢) خبرية . وهي الصفات العقلية التي تثبت لله بطريق الخبر وحده كالاستواء

على العرش ، والترول في السماء الذي ، والمجى

(١) انظر التعليقة الطحاوية لابن أبي الصر ، شرح الواسطية محمد خليل هراس من ١

تصحيح اسماعيل الانصاري دار البى القديم لتطو والتوزيع . . محمد الامير المعلمي

الكواشف الهنية من ٤٢٩

(٢) ٤ محمد هراس شرح العقيدة الوسطية من ١٠٥

وقد تكون لصفة ذاتية فعلية في أن واحد ، كصفة الكلام فنوع الكلام قديم وهو سبحانه لم يزل ولا يزال متكلم ، دا شاء ، فهي صفة ذاتية بهاد الاعتبار (١)

ويقسم الشيخ بن عثيمين - متحركا ما يراه السلف - الصفات الى

(١) صفات سلبية

(٢) صفات ثبوتية

والثانية تنقسم الى دائنة وفعلية

أود من هذا أن أشير الى أن بين ملكا غريب من العيوب في تقسيمه للصفات ( الى سلبية ، وإيجابية ) وهو تقسيم ينتمى أكثر ما ينتمى الى المنطق الرياضي ، ولا يخفى أنه متأثر بتقسيم الفلاسفة للصفات كما يبدو ، ونكرنا هذا سابقا

وإن كان طبعا لم يحصل كما فصل السلف ، الذين يقتفون أثر القرآن واسته ويطلقونه في كل صغيرة وكبيرة فهم أكس الأمة يدانا

**القول في الصفات كالقول في الذات**

أيضا ينهب السلف الى أن القول في الصفات لا يحالف القول في الذات ، فكما أن لله ذاتا لا شبيهه ، الذات فله صفات لا تشبهها الصفات (٢)

هذه قوعد هامة أدبت توضيحها كما يراها أهل السنة وجماعة ، في هذا الفصل لأهمية هذا الموضوع ونبيره عن بين سائر الموضوعات الإلهية

(١) انظر محمد فراس دعية التوحيد ص ٢ ، المسائل والمسائل المروية عن الامام أحمد في

المقيدة ٢٨٠/١ ، وجمع ودراسة عبدالله الحنفي ، وعدة مفيد الحنفي ص ١٠١ ابن رشد وابن تيمية في

الانبياء ٢ / ١٤٩ هـ

(٢) الكواشف لعلية ص ٤٢

اد أنه من ضروريات الإيمان ، ومن ضروريات التعامل مع الله في  
الصلاة الدنيا ، فالإنسان يرجو الله ويخافه ويسعده ويطلب منه وكل هذا يكون  
بأنفسه تعالى الحسنى وصفته العلى<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من الأمور الهامة  
في الكون والخلق

ويعد استعراض أهم الصفات عند أبي حنيفة ، مفرد بالذات صفة  
لوحانية عنه ، بل لهذه الصفة من أهمية خاصة عند أبي حنيفة وغيره  
من الفلاسفة

---

(١) انظر د. غازي النعماني محاضرات في العقيدة الإسلامية ص ٦٨ ، ٦٩ ، دار الدعوة

## المبحث الرابع وحدانية الله عند أبي البركات

توحيد الله عز وجل وتزيهه عن أشريكه واللذ والخذ أول وأعظم وأهم ما يميز  
الاسلام عن غيره من الأديان ، أو أن شئت فقل أن هذه وحدانية لا تنبئ جميع التي  
أتوا بها إلى الناس

{ اعبدوا الله مالم يكفر من الله غيره } الآية (١).

وقد حرص الاسلام على تجنب المذنب كافة أنواع الشرك ويبين أن الله عز وجل  
قد يفر جميع اللذوب الا لقول بأن لله شريكا

يقول تعالى { ان الله لا يجمع راء شـ شـ راء به وعـ  
مـ انون ذلك من يشاء } الآية (٢)

واراء هذا الأمر ، وحوف لوقوع في ثبات نظير لله عز وجل من غير شعور  
هم أهل السنة والجماعة بقضية الوحدة لله تعالى

وليس من مهمتي لأن أن أبحث صفة الوحدانية مفصلة بالأقوال  
الكثيرة والحجج المختلفة ، بل الذي يعتني هو أن أعرض نظرة ابن ملكا  
ورأيه في الوحدانية

لقد عقد ابن ملكا فصلا في كتابه المعتبر بعنوان ( وحدانية العدد الأول ) بدأه  
ببيان العلاقات التي تقال على أوح سواء بالشمس أو النور أو الجسم أو المسف  
أو العرس أو العدد ، ثم ذكر أن يحصل من هذه الأقويل كلها أن الواحد يقال له

(١) سورة هود ، آية ٢٠

(٢) سورة قصص ، آية ٢٨

لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التي قيل أنه واحد بها ، كالإنسان والفرس في الجنس الواحد الذي هو الحيوان فانهما لا ينقسمان فيه ولا يتكثران به ، وإن تكثر بعضات أخرى غير الصفات التي لها من جهة الحيوانية ، (١)

فالإنسان مثلاً يريد يتكثر من ناحية أجزائه كاليد والنفس واليد وغير ذلك ، لكنه لا يتكثر من جهة المعنى المفهوم من زيد

ثم ذكر أساليب مركبات أن الواحد يقابله الكثير ، وإن كل موجود من واحد وأما كثير .. ثم يوضح بين ملكا أن هذا الواحد له حالتان

الأولى أن تكون فيه كثرة من جهة كالعسكر الواحد بكثرة لشخصه و جنس بكثرة أنواعه ، والورع والصفاء بكثرة أشد صهم ، والشخص الواحد بكثرة أحواله كأعضائه مثلاً ، وهذا الواحد في هذه الحال واحد من جهة وكثير من جهة أو جهات والعبارة الثانية أن لا تكون به كثرة بوجه من الوجود وهذا هو

الوحيد الحقيقي ، الذي لا تقبل عليه الكثرة بوجه من الوجود

ويريد ابن ملكا الواحد هذا وصريحاً بأنه شيء لا مثيل له ولا ضد له ولا تركيب فيه ولا أجزاء له فهذا هو الواحد من كل جهة وهذا الواحد من كل جهة يتعلق عليه ( فرد ) فإنه ليس معه في الوجود غيره كالشمس فليس معها في الوجود شمس من نوعها ، وهذا عكس الكواكب ، (٢)

ومن جلائل هذه التعريفات والتفصيلات ، بدأ ابن ملكا بسأل من تبدأ لأول ، هل هو واحد فقط ، أم أن المتأدي ، كثيرة ؟ وإن كان واحداً فهل هو واحد فيه كثرة ، أم لا كثرة فيه ؟ .

(١) المختار ٢ / ٥٨

(٢) انظر المرجع السابق ص ٥٩

ثم أوضح الاجابة والتي يعبر فيها عن رأيه في الوجودانية بقول : « ان المبدأ الأول قد صح أنه الموجود الأول الواجب بوجود ذاته . والواجب الوجود ذاته هو المبدأ الأول ، ولا يجوز أن يكون الا واحد لأنه ان كان في الوجود مبادئ أول أكثر من وحدة واجبة الوجود بذاتها فهي تشترك في وجوب الوجود ، لذات والمبينة لذات فكثرتها بعد وحدتها واشتراكها . في وجوب الوجود مبادئ يحد . يكون ؟ ولا يجوز أن يكون ذلك بالأبوين والامكنة المختلفة ، في مكنس الأشياء . كثرة انسي هي وحدة بالطبيعة ووحدة بالوسع (١)

فالبدأ الأول واحد ، ولا تلحقه الكثرة لا بالطبع ولا بالقسر ولا بصناعات عرضية لأن لذات الواحدة بالذات لا تصبح كثرة بالعرضيات ، والكثرة بالذات تتكرر بالصفات الذاتية لا بالعرضيات لأنه لا وجه لكثرة بها فهو واحد بصفتها وجذب له بذاته ومن ذاته لا من غيره ، وتتكرر الواحد يكون بالكثرة وبالغيرية كما تكون في غيره من الأنواع تحت الفصل من علة غير العلة الواجبة للطبيعة الحسية (٢)

فأذا هو واحد بالشخص لا مثل له أي بد (٣)

ثم شرح بعدها معنى ( ولا ضد له ) حيث قال : «اضد شريك في الموضوع والهيولي فبب أنه لا علة ، فلا هيولي له فلا ضد له يشركه في الموضوع ويحالفه في الطبع مخالفة لا يجتمعان بها معا في الموضوع (٤)

(١) المرجع السابق ص ٩

(٢) المرجع السابق ص ٦

(٣) المرجع السابق

(٤) المرجع السابق

وأيضاً فالواحد : في نظر آسي البريكات - لا تركيب هي ذاته من أجزء - مختلفة أو غيرها ، وهذا هو معنى الصمدية أي بسيط  
وبعد أن شرح ابن ملكا المعاني التي أوردها في الوجدانية ووضح مقاصده فيها ،  
أجمل بأنه فقال :

« فقد صبح أن لبدأ الأول وحده انداء - ولحقيلة والمادية ، فهو واحد أحد  
فرد صمد ، الواحد من حيث لا كثرة فيه ومطلقاً ، بالأحد من حيث لا كثرة فيه ، كب  
في العسكر الواحد . ولفرد من حيث لا بد ولا صد له والصمد من حيث لا تركيب  
فسي ثابته » (١)

« فالأحدية فصل متمم لله أحدية ، والفرد فصل متمم للأحدية ،  
والصمد فصل متمم للفردية ، فإن الواحد قد يكون كالعسكر لوحد فلا يكون  
أحداً ، والأحد قد يكون له نظير وحد فلا يكون فرداً ، ولفرد قد يكون فيه تركيب فلا  
يكون صمداً » (٢)

ويتابع ، النتيجة الأخيرة لكلامه في الوجدانية

« فهو واحد أحد فرد صمد ، فهو واحد من كل وجه وجهة لا كثرة فيه ، وهو  
خالق الخلق وطة لعل ، والواجب الوجود بدأت وحده لا شريك له ، معلم توحيد عرته  
ينظر ابتدأنا فيه من حيث انتهى بنا العلم إليه من الموجودات التي عرفناه ، بل من  
الوجود الذي نشعر به من نفوسنا بعرفته الواحد ما من نفسه ، وأول لم يكن معه هي  
الوجود غيره » (٣)

(١) المرجع السابق ص ٦١

(٢) المرجع السابق

(٣) المرجع السابق

فتوجد الله شاهد به الوجود كله ، وشهدت به الموجودات ، وشهد به كل موجود ،  
على حده

وأذا ما سبق يتضح لنا أن للوحدانية عدد ابن ملكا معيدين شأنه في ذلك شأن  
الفلاسفة والمتكلمين السابقين

المعنى الأول نفى الكثرة في الذات .

المعنى الثاني نفى الشد والتد

أما الوحدة، تبة بالمعنى ، لأول فسان ابن ملكا يهسي هذه لكثرة نعاما بنا  
عرشناه سابق

ويرى أن الذات الواحدة بالذات لا تصير كثرة بالعرضية ، والكثرة بالذات تتكرر  
بالصفات الذاتية

ألا أنه يرفض منه أن يكون التكاثر بصفات ذاتية ، حيث قد أثبت هذه الصفات  
جميعها لله عز وجل كما أوضحنا ذلك في بحث الصفات <sup>(١)</sup> لأنه يرى أن الذاتية  
هناها إن كانت ذاتية ، واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا وجه لتكرره بها ،  
فإن الواحد بالواحد واحد ، يعني بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لا من غيره ، وإنما  
يتكرر الواحد بالكثرة والعبودية كما يكون في غيره من الأنواع تحت الفصل عن علة غير  
، لعل العلة الطبيعية أجنسية .

وواجب الوجود ، لا علة له فلا وجه لتكرره بعد وجوب وجوده بالذات لا بالذاتيات <sup>(٢)</sup>

ومعنى ذلك أن ابن ملك يرى أن الله لو كان محتاجا إلى هذه الصفات أو مركبا  
منها لكان محتاجا إلى أمثله

(١) انظر الفصل الصفات الألهية ص ٢٢٢

(٢) انظر المعتبر ص ٦

ومن المعروف ان كل محتاج ممكن ، وبما أن لله واجب الوجود بذاته - كما قرر  
هو في آخر فصله - ارم أن لا يكون محتاجا ، فلا يكون مركبا ولا منكثرا بالصفات ،  
بل هو واحد لا كثرة فيه

قالا ما اعترض معترض وقال : كيف تفسر تصافيه تعالى بالصفات الذاتية ،  
وبذلك الوجودية ؟

إن من ملك كعبا اشارة في احد لدي عروضة سابق يرى ان هذا  
الاتصاف انما هو لذاتية واجب الوجود من حيث هو ، فلا تكثر د في لذات لأي  
الصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لا من غيره

كذلك لا تركيب في ذاته كما ذكرناه وهذا تابع لفي تكثره في الذات

على أننا يجب أن نفهم بأن ، الفرق واضح بين النظر إلى الله من حيث هو ، وبين  
تنظر إليه من حيث هو موصوف بأنه واحد

فإن أردت تحقيق الوحدة ، نظرنا الله من حيث الاعتماد الأول  
دون الاعتبار الثاني .

وعلى هذا فإن من ملكا يرى ان الوجودية ثابتة له بعد في  
الذات والصفات و الأفعال ، فأنما من ساجية يلتصق بالذات فبالله تعالى منفي  
عه الكم المتصل لذتي هو تركيب حل حلاله - من أجل ، ومنفي عنه  
لكم انفصل وهو أن تكون ثمة ذات معانلة لذاته لا في الجنس ولا في الفصل  
ولا في النوع .

أما كيف يتعلق بالعدد فصدااته منفي عنها الكم المتصل وهو تعدد كل جمعة من صفااته كأن يكون له طمان أو قسرتان مثلا ، ومنفي عنها الكم المفصل وهي أن يكون لغيره مثل صفااته جل وعلا

أما فيما يتعلق بالأفعال فمعنى منه تعالى أن يكون غيره مشاركا له في فعل من أفعاله فهو المتفرد بالابجد والتدبير بلا وسمة ولا معالجة ولا مؤثر سواء في شيء من الأشياء

فثبوت الوجودانية عند أبي البركات يعني معنى عدة مجالات عنه تعالى وأصل أهمها أن تكون شدة ذات مماثلة له فالوحدانية ثابته به في الذات والأفعال والصفات

**مقدّم وحليل :**

انف من خلال مذكرته عن رأي بن ملكا هي الوجدانية ، لمع أخلاط من  
تكررات مختلفة ، ولعلها تدور كلها حول محور واحد ، هو التأثير بالصفات الأخرى ،  
اضافة إلى أن ليس ملكا اصفاة ووصفات صحيحة صائبة ، ويتميز بن ملكا عن  
للصفة بالثلاث الصفات لذاتية والجمعية كما ذكرنا

فبتدا « مستطيع أن نقول اننا لمع في كلام ابن ملكا اثر أفلوطيني ، والمنشعب  
لكلام أفلوطيني في الوجدانية يمدح هذا

فأفلوطيني يذكر أن « لله هو الوجود الأول ، واحد من كل وجه لا تضالطه كثرة  
بوجه من الوجوه ، فذلك هو واحد حق وفرد محض » (١)

ويذكر أيضا أنه بسيط لا ينقسم ، ولا يتكرر لأنه واحد فقط لا يتجزأ (٢)

« وبما أن الواحد عدده لا كثرة فيه ولا تركيب ، لذا يوصف بأنه بسيط مل ايمسامة  
كما هو واحد في لذات وحدة مطلقة (٣)

وأنه تعالى مهي من الكم والمقادير وأنه علة الأشياء (٤)

وهذا يؤمن ببعض التشابه كما قلنا ، إلا أن ابن ملكا يتميز عنه ماضات الصفات ،  
والتي نقاها أفلوطيني حتى لا تتوجب الكثرة فيه

(١) أفلوطيني : أنورجين عند العرب من كتاب في علم صمد الفخيمة للمقدسي عن المخطوطة رقم ١٧٧٧ دار الكتب

المصرية حسن الفيلسوف عند العرب ، ص ٩٠ ، تعليق عبدالرحمن بنوي

(٢) انظر المرجع السابق

(٣) د محمد الهادي الجادب الألهي من التفكير الفلسفي ص ١٥١ ، ( ٦٧ )

(٤) انظر د علي سامي الشار نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ / ١٤٠ ١٨١ د / ٥ أيضا د

عبدالرحمن بنوي : أفلوطين عند العرب ( المادى الخامس ) ص ١٩٦

أن فلسفة أفلاطون انتشرت إلى لعالم الإسلامي ، وقد كانت هذه الفلسفة عبارة عن خليط من المفهوم مجنة وبرعات روحية ، واعتبر بها فلاسفة الاسلام وتأثروا بها ، إضافة إلى بعض المتكلمين أيضاً (١)

ولا يحسن علينا تأثر من ملكا بهذا ، وخاصة تأثره بفلسفة اشائين وأقوالهم عن الوجودانية . وهذا نراه واضحاً عندما يستعرض كلام ابن سينا في الوجودانية حيث يذكر أنه واحد من جهة تعامدية وجوده ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ، ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بالجزاء الحد ، وواحد من جهة أن لكل شيئ وحدة تخصه ، وبها كمال حقيقته الذاتية (٢)

فالأول لا يتعلق ذاته بشئ فصلا عن الموضوع فلا صد له بوجه ، والأول لا بد له ولا جنس له ولا فصل ، فلا حد له (٣)

فالمبدأ الأول محده لا تركيب فيه ، وهو مفرد في ب هيبته وفي وجوده (٤) . ولكنه ينفي عنه الصفات حتى تتحقق الوجودانية ، فيقول : وهو مجرد أني وجود بشرط سلب العدم ومبني للأوصاف عنه (٥)

فإن سينا تصور الوجودانية من ناحيتين

الأولى وحدة واجب الوجود في واقع الأمر ، وهذه تتحقق بأن مسح لعقل تعدد أفراد ذاته ، بمعنى أن لا يكون له بدا ، كما يمحى أن يكون له ضد (٦)

(١) ومن هؤلاء الكندي و الخليلي وابن رشد

الطبري محمد جليل شريف الله والعالم والاسلام ص ٣٤٥

(٢) النجاة ص ٢٦٧

(٣) الاشراف

(٤) الاشقة ص ٢٤٧

(٥) المرجع السابق

(٦) النجاة ص ٢٦٦

لثانية وحدة واجب الوجود بمعنى بساطة ماهيته في التصور الذهني ، وهذه تتحقق بأن يجمع العقل تركيبه من أجزاء ، كما يجمع مشاركته لغيره في الماهية والقول الشارح لأنه لا يجوز أن يكون ل ذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود (١) .

ونظي هذا فإن مجمد رأي ابن سينا في أوصائية ، أنه يرى أن أول صفات واجب الوجود أنه واحد لا شريك له ، وحد في ذاته ، وواحد في صفاته

وواحد في أفعاله بمعنى الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات له ، ومن حيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد ، لأن كل متلازمين في الوجود متكافئان فلهما طلة واحدة عندهم ، فيكونان وجميع الوجود بشيرهما

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هي بسيطة غير مركبة ، إذ لو كان مركبا من أجزاء تقويه لكان وجوده لا يتم إلا بالجزاء ولا تفتت عنه صفة واجب الوجود بذاته (٢) .

وهكذا نجد أن هناك مشابهة عامة في مقام معينة بين لبي البركات وابن سينا

(١) في أنه واحد لا ضد له ولا ضد

(٢) في أنه لا تركيب في ذاته مع فرق اثبات انصفات

(١) التوسل من ٢٦٤ ، أيضا نظرد محمد الهيد الاسم ابن سينا وقصته القول من ١٦٦ أيضا د محمد محمود سيد أحمد جهنم، شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا من ٣٦٤ ، ٢٦٦ .

(٢) د محمد أبو ريان الروح الفكر الفلسفي في الإسلام من ٢٦٠

(٣) انه لا ينقسم الى اجزاء

(٤) انه لا فصل له ولا نوع ولا حد

(٥) وانه بسيط

وقد روي عن ابن مسك بساكنة : «لبدأ لأبي بأنه لا تركيب فيه» أي انه صمد أما ابن سينا فذكر به لا يجوز ان يكون لذاته مبادئ، تجتمع فيقوم منها واجب الوجود والمعنى تقريبا واحد والفرق في ذكر ابن ملكا لكلمة الصمد

(٦) في انه لا يجوز ان تكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود

من كل ما سبق يتبين تأثير ابن ملكا في ثبات هذه الصفة بـ «نفسه للشانية» حتى في بعض تعبيراته وألفاظه . وان كان قد سمر عنها بأمور جوهرية ، وهي كما قررت اشياء للصفات ، فان الفلاسفة نفوا حقيقة الصفات ومعناها حتى يبرهوا واجب الوجود عن التركيب

• ان ابن ملكا في هذا يقترب من روح الاسلام والقرآن الكريم في عدم تأثيره السابق فيما يلي .

أولا : يتبين بالفاظ متتالية تعبر عن مافي القرآن من اثبات لوحدة له من خلال سورة الاحقاص ، هذه السورة العظيمة التي نعمل ثلث القرآن<sup>(١)</sup> .

ثانيا : اثباته بكلمة ( الصمد ) وجعلها أعلى من الكلمات التي قبلها ( و احد أحد ، فرد ) والصمد على هذا بسيط الذي لا تركيب فيه

**اسم الصمد عند أهل السنة :**

وهذا ما عرفت مالم ذكره أهل السنة عن هذا الاسم ، نجد أولا ان شيخ الاسلام أولي هذا الاسم اهتماما خاصا حيث نكر فيه جميع الأتوال التي ذكرت في معناه ، ثم

(١) انظر ابن تيمية تفسير سورة الاحقاص ص ٢٩ ٢ - ليمب التفسير الكبير ١١٢/٧ ١١١

وضح أن للسلف أقوال متعددة قد بطى أبهى مختلفة وأيسر كذلك بل كلها صواب  
والشهور منها قولان

أحدهما أن الصمد هو الذي لا جوف له

والثاني أنه السيد الذي يصمد إليه في الجوثج

والأول هو قول أكثر السلف من أصحابنا والتابعين ، وحذيفة من أهل اللغة ،  
والثاني قول طائفة من السلف والظف وجمهور الفقهاء ، والآثار المنقولة عن السلف  
بأسانيد في كتب التفسير أسندة ، وفي كتب لسان وغير ذلك<sup>(١)</sup>

وتعريف ابن ملكا يقترن تقريبا من للتفسير الأول والذي ورد فيه أنه لا يأكل ولا  
يشرب ، والذي لا يخرج منه شيء أو الذي ليست به أحشاء وهكذا

فدل قوله ( لأحد ، الصمد ) على أنه لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، فإن  
الصمد هو الذي لا جوف له ولا أحشاء ، فلا يدخل فيه شيء وإن هذه  
الكلمة تستلزم امتناع التفريق عليه وأن يخرج منه شيء ، فلا يأكل ولا يشرب سبحانه  
وتعالى كما قال ( قل اعبر أنه أحد وليا طائر أعصم والارض وهو بطنهم  
ولا يطعم .. الآية )<sup>(٢)</sup> .

فقول من قال من السلف لصمد هو الذي لم يخرج منه شيء ، كلام صحيح ،  
بمعنى أنه لا يفارقه شيء منه ، ولهذا احتج عليه أن يولد وأن يولد ، وذلك أن الولادة

(١) بن تيمية تفسير سورة الاخلاص من ٣٥ التفسير الكبير ٢/٧ وما بعده ، ص ٨ ، أيضا انظر  
مجموعة الرسائل الكبرى ٢/٢٨٦ ، سورة الشعراء ١ / ١٠٥ ، تفسير الهمزة ١ / ١٨٦ ، التفسير  
الكبير ٨ / ٧ ، الصراح لمروسة لابن القيم ٢ / ٢٤١ ، ١ - ٢٥ حلقه وخرج احاديثا وعلق عليه في  
من محمد المحقق الله ، أيضا انظر صلاح عبدالقيس التقييد في شبه القرآن الكريم ص ٦١

(٢) سورة الانعام : آية ١٤

ولتولد وكل ميكون من هذه الألفاظ لا يكون إلا من أصلين ، وما كان من التولد عيناً قائمة بنفسها فلا بد لها من مادة تخرج منها ، وما كان عرضاً قائماً بنفسه فلا بد له من محل يقوم به ، فالأول قدء بقوله أحد ، فإن الأحد هو الذي لا كفق له ولا نظير ، فممتنع أن تكون له صاحبة والتولد لما يكون من شئتين قال تعالى ( إن يكون له ولد ، وإن لم يكن له صاحبة وجلى كل شيء وهو بكل شيء عليم <sup>(١)</sup> )

فتلى سبحانه لولد بمتنع لازم عليه ، فإن انتفاء اللازم يدل على شدة اللزوم ، ويقتضي خالق كل شيء ، وما سواه مخلوق له ليس فيه شيء موالود له

والثاني نفاء يكونه سبحانه الصمد ، وهذا التولد من أصلين يكون بصريين منفصلان من الأصليين كثرية الحيوان من أبيه وأمه فالله الذي انفصل من أبيه وأمه ، هما التولد يقتضي أن أصل آخر ، وإلى أن يخرج منهما شيء ، وكل ذلك ممتنع في حق الله تعالى ، فإنه أحد فليس له كفو يكون صاحبة ونظيراً ، وهو صمد لا يخرج عنه شيء ، فكل واحد من كونه أحداً ، ومن كونه صمداً يمتنع أن يكون والد ، ويمتنع أن يكون موالوداً بطريق الأولى ولآخرى <sup>(٢)</sup>

وكيف عرفنا في عرضنا لكلام ابن منك أنه يجعل معنى الصمد بقرينة بسيط أي لا تركيب فيه ، وهذا ما يؤيده شيخ الإسلام حيث يقول ، « وقال القائل الأحد أو الصمد أو غير ذلك هو الذي لا ينقسم ولا يتفرق أو ليس بمركب ، ويجوز ذلك من هذه العبارات إذا عني بها أنه لا يقبل التفرق ولا انقسام فهذا حق ، وأما أن عني به أنه لا يشتر إليه بحال ، أو من جنس معينين بالجوهر العرفي أنه لا يشتر إليه بحال فهذا عند أكثر لعلاء يمتنع وجوده ، وإنما يقتضي في الذهن التقدير <sup>(٣)</sup> »

(١) سورة الأنعام آية ١٠٢

(٢) تفسير سورة الاحقاص من ٦٥ ، ٦٦

(٣) ابن تيمية التفسير الكبير ٢ / ١٥٥

عن ابن ملكا في تفسيره لهذه الكلمة يقترب من المعنى العام لها مع تأثره بأفكار الفلاسفة ، وتعبيره عنهم بأشياء الصفات للصمد ( غير المركب ) ، الا ان نلاحظ أن هذا التفسير غير واضح ويشويه النقص ، مقارنة بما ذكره شيخ الاسلام الذي أسهب وأوهى الموضوع حقه وضوحا وبيان

ثالث ذكرناه في فصل الصفات أن ابن ملكا يثبت الكمال لله تعالى وهذا يوافق فيه أهل السنة وهي ثابته لاسم ( الصمد ) تأكيد على هذا ، لأن شيخ الاسلام ينكر في قوله تعالى ( الصمد ) انه يتخصص اثبات جميع صفات الكمال لله ، تعالى وقال هو الله أحد ذلك على الترتين للدين يجمعان التنويه ان واجب لله الأول تنزيهه تعالى عن كل نقص وعيب .

الثاني تنزيهه عن أن يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفات الكمال الذبته له (١)

رابعاً اثبات الصفات

• ان ابن ملكا أثبت أنه لا تركيب معه بأشياء لصفات وهذا ما علمه أهل السنة

يقول شيخ الاسلام « وكذلك اسمه ( الصمد ) ليس في قول الصحابة

« انه الذي لا جوار له » ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات بل على ثبات الصفات أدل منه على نفيها » (٢)

يقول ابن القيم : « وهذا قال جمهور السلف لسبب منهم صمد الله من مناس » الصمد لسبب الذي كمل سؤده ، فهو العالم الذي كمل علمه ، القادر الذي كملت قدرته ، الحكيم الذي كمل حكمه ، الرحيم الذي كملت رحمته لجود الله كمل جوده ،

(١) انظر المرجع السابق ص ١٣٦

(٢) ابن تيمية درأ الثمار ص ١ / ١١٥

ومن قال : إنه الذي لا خوف له ، فقوله لا يناقض هذه التفسير ، فإن اللفظ من الاجتماع ، فهو الذي اجتمعت منه صفات الكمال ولا خوف له ، فإما لم يكن أحداً كلو له لما كان صمد كاملاً في صمديته ،<sup>(١)</sup>

أما بالنسبة لقوله ( الأحد ) يقتضى أنه لا مثل له ولا نظير<sup>(٢)</sup>

فقوله ( أحد ) مع قوله ( لم يكن له كفواً أحد ) ينعى المساواة واشراكه ،<sup>(٣)</sup>

ويقول أيضاً : وإذا كان لم يكن له أحد من الاتحاد كموا له في الأحد عبارة عن لا يتميز منه شيء عن شيء ، ولا يشار إليه شيء منه بون شيء<sup>(٤)</sup>

(١) ابن القيم المصنف الرسالة ٢/٥٢ ، ١ ، ٢٧ ، ١

(٢) ابن القيم التفسير الكبير ٦ / ١١٧

(٣) للرجع السابق ٧ / ٨٠

(٤) لرجع السابق ٧ / ١١٦

## الفصل السابع

# قضية علم الله تعالى بالكليات والجزئيات عند أبي البركات

تمهيد

المبحث الأول : \* عرض ونقد لنظرية أرسطو في العلم  
إلهي عند أبي البركات .

\* دراسة ونقد على ضوء رأي أهل السنة  
والجماعة .

المبحث الثاني : \* عرض ونقد لنظرية بر سب في نعم  
إلهي عند أبي البركات

\* دراسة ونقد على ضوء رأي أهل السنة  
والجماعة .

المبحث الثالث : \* علم الله عند أبي البركات الفاعل  
\* دراسة ونقد على ضوء رأي أهل

السنة والجماعة .

### ملخص :

وضحنا في الفصل - سابق رأي أبي السوكات البغدادي في الصفات وكيف أنه أثبت لله تعالى صفات كثيرة ووضحنا في موضعها

وقد أثبت ابن ملكا أنشأ الله تعالى ضمن ما أثبتته صفة ( العلم الالهي )

ولما كانت هذه الصفة موضع اهتمام الفلاسفة المشائين ودار حولها جدل كثير ، ولما لهذه الصفة من أهمية كبيرة أفردنا الكلام لها خاصة حيث رأينا أن أبي البركات قد برز بفكره ، المجهود وأدلى مدسه في هذه المسألة المهمة نافدا ومبقتا ور فض ما جاءت به الفلسفة المشائية من أساطير وأقاويل في هذا المجال ، وقد كان منهجه في دراسة هذه الصفة منهجا علميا حيث

١ - ذكر أولا انقسام الناس في هذا ، أو لأقوال المخالفة عموما لبي هذا الموضوع

٢ - ثم ضمن بالذكر والتقدم نظريتين تناولت هذا الموضوع واهتمت به ، ورنات فيه رأيا وأمنعا ، وهما نظرية أرسطو ، والشيوخ الرئيس بن سينا في العلم الالهي

٣ - ثم بين رأيه وموقفه من هذا كله ، وما يرى صحيحا وصوابا

يقول أبو البركات بعد أن تحدث عن الصفات المختلفة غير العلم ، قلنا معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء المحدثين والقديماء ، فقل قوم منهم أنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته ، وهذا قول لفلاسفة القديماء (١) ، ويقتصد أرسطو وذكر ألفاكة (٢)

(١) أبو البركات المعتبر باللاهوت من ٦٩ و٧٠ وما بين شيمية دره المعارف ١/٩ - ١٠ ، مصدر شرف

الله والعالم والانسار من ٤٤٠

(٢) ابن تيمية دره المعارف ١/٩ - ١٠ ،

وقال آخرون بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الأزمان على اختلاف لمحات  
قيم هو كائن ومهورات <sup>(١)</sup> وهذا رأي المتكلمين

يقول ابن تيمية في هذا القول الأخير أنه ينزع إلى قولين

أحدهما القول الذي اختاره بن رشد ، الذي قرينه من التغير ، ولم يحس به

والثاني التزم هذا التزم وبيان أنه ليس بمحتور ، وهذا قد اختاره أبو لريكات  
كما اختاره طوائف من المتكلمين ، كأبي الحسين والرازي وغيرهما . وكما هو معنى  
مادل عليه الكتاب والسنة ، ويكره أئمة السنة . <sup>(٢)</sup> وينكر أيضاً أن هذا القول هو  
الذي يقول به نظار المسلمين <sup>(٣)</sup>

« والرأي الثالث يقول بـ مسكا عنه أنه يعرف ذاته بذاته ولصعاب الكلية من  
مخلوقاته ، والقوات الدائمة الوجود من مخلوقاته ، ولا يعرف اجريبات ولا يعلم الكائنات  
الفاسادات المتغيرات المستحيلات ، ولا شيئاً من الوجود من الأفعال والذات وهذا القول  
اشتهر عند المحققين - أي بن سينا \* <sup>(٤)</sup>

ثم يشرع في بيان رأي أرسطو منقسماً ما جاء في كلامه من أسس بني عليها  
مذهبه ' وقد بين أرسطو في كتابه ماعند الطبيعة ، ويكر ذلك بين ملكا بالفاظه ورد عليه  
مع تعظيمه له \* <sup>(٥)</sup>

(١) مختبر ٦٩/٣

(٢) مره التفسير ٤٠٢/٩

(٣) المرجع السابق

(٤) مختبر ٦٩ ، مره التفسير ٤٠٢/٩ ، محمد شرق له وأعماله والاصنام من ٤٤٠

(٥) ابن تيمية مره التفسير ٣٩٨/٩

## المبحث الأول

### عرض ونقد أبي البركات

### لنظرية أرسطو في العلم الالهي

أولاً : العرض .

وأرسطو كما عرفناه سابقاً أول من قال نقدم لأنناك من المثائين ، وبالتالي فهو ينكر علم الرب بشيء من المردد مطلق وحججه من أقدم الكلام<sup>(١)</sup> ، وهو يسمي رأيه في لعلم الالهي على ما سبق تقريره عن واجب لوجي ، أو المحرك لأول من أنه عقل محض أي مجرد عن الهمسوي وهي لمدة والصورة ، ويعني بالعقل بأنه معنى التعقل والعلم والمعرفة ، قاله في نظر أرسطو محرك لعالم باعتباره معقولاً ومعشوقاً ، وهذا المحرك مطلق لتعقل أو لحياة التي هي شيء واحد عند أرسطو ، وإذا كان المحرك الأول عند أرسطو عقل محض فلا بد له إذاً من معقولات يعقلها ، ولا كان دسماً معطلاً

يقول أرسطو « وأما علي أي جهة هو المبدأ ، لأول ففيه صعوبة ، لأنه إن كان حائلاً وهو لا يعقل كالعالم لثائم فهذا محال »<sup>(٢)</sup>

إذ يقرر أرسطو أنه لابد لهذا العقل أن يعقل ولكن السؤال الذي يحرح نفسه هنا ما موضوع تعقل هذا الجوهر ، أليكون موضوعه ذاته أم شيئاً آخر ؟ وإذ كان شيئاً آخر فهل يكون هذا الشيء هو الموضوع لذاته لتعقله ؟ أو تكون هناك موضوعات

(١) انظر المرجع السابق

(٢) أرسطو ، مقالة العالم ، فصل التاسع ، ضمن أرسطو عند العرب ، تحقيق هيدالغوس بيوي ، ص ٩ ، وكالة مطبوعات ، الكويت ، ط ١٩٧٨ م ، في البركات التفسير ٦٩/٣ ، ص

مختلفة ، وبما أن الموضوع يخرج العقل من القوة إلى الفعل فلا بد إذاً أن يكون التعقل  
أسمى من العقل ، كما هو الحال في الإنسان (١) .

لذا يقرر أرسطو ، أنه لا ينبغي أن تكون له معقولات خارجة عن ذاته فلا يعقل  
الأكثر من للعالم والموجودات الخارجة عن ذاته ، أما يعقل ذاته فقط

يقول أرسطو ، « لما كان له هو الموجود الأسمى وأنه لا يوجد معقول لديه أسمى  
من ذاته ، فهو يعقل ذاته ، فهو إما عاقل ومعقول » (٢)

وذلك لاسباب ثلاثة :

أولاً لأنه يريد أن يثبت عدم الاحتياج لعدد الأول ، فيرى أن المعقول دائماً  
أشرف وأفضل ، وفي مجال العلم الإلهي يقتضي أن يكون المعقول الشرويحي  
عن ذاته لعقله شرفه وقدره ، مما شرط عليه أن يكون كمال هذا العقل  
ليس في أن يعقل ذاته ، بل في أن يعقل غيره ، وهذا أمر مستحيل ، دلت  
هذه الاحتياج لعقل إلى غيره ، وهذا لا يجوز في حق المحرك الأول - كما يرى  
أرسطو - لأنه في غاية الشرف والكرامة .

ثانياً لأن تعقل الغير تنفقات إلى ذلك الغير ، والانتقالات تغير وانتقال ،  
و لتغير والانتقال صيرب من صيرب الحركة ، ويحيبب يكون عقلا بالقوة  
لاعتلا بالفعل

(١) د محمد أبو ريدان تاريخ الفكر الفلسفي - جزء الثاني ( أرسطو والمذاهب القديمة ) ص ١١٧ ، ١١٨  
دار المعرفة للجامعة

(٢) وقد ذكر أرسطو في كتاب النفس فقرة ( ١٤٧ ) أن العقل هو لمقولات أي أنه أرجع العقول إلى المعقول  
فلا توجد شئنة بين العقول والمعقول ، ولا تكتفي عن العقل غير المعقول ، فإله هو العقل والعقل والمعقول  
( انظر تاريخ الفكر الفلسفي ، محمد أبو ريدان ١٩٨/٢ )

ثالثاً لأن هذا العقل إذا كان متصلاً دائماً بالمعقولات المختلفة فإنه يعبر عنه  
الكلال والتعب

ولهذا كله قرر أرسطو أن له تعالى لا يعقل إلا ذاته ، بل كونه لا يعبر عنه  
الأشياء أفضل من كونه يعبر عنه (١) وإذا كان العقل يعقل ذاته فقط ، فهو د. العقل  
والعقل والمعقول ، وهذا كله حقيقة واحدة فيه

يقول أرسطو : « وإن كان الجوهر بهذه الصفة . أعني أنه عقل فليس يجوز أن  
يكون معقلاً لذاته أو لشيء آخر ، فإن كان معقلاً لشيء آخر فلا يحل أن يكون معقلاً  
دائماً لشيء واحد أو لأشياء كثيرة . فمعقوله على هذا متصل به . فيكون كماله إلا  
لاقي أن يعقل ذاته لكن في عقل شيء آخر أي شيء كان . إلا أنه من المصالح أن يكون  
كماله يعقل غيره . د. كان جوهره في الفسفة من الألوهية والكرامة والعقل ، فلا يظهر  
والفكر فيه انتقال إلى الانقراض ، وهذا هو حركة . فيكون هذا العقل ليس عقل بال فعل  
لكن بالقوة ، وإذا كان هكذا فلا مصلة أنه يبرم الكلال والتعب من اتصال العقل  
للمعقولات ، ومن بعد قرايه يصير ماضياً بغيره كالعقل من المعقولات فيكون ذلك العقل  
في نفسه بالنسبة ويكمل بمعقولاته ، وإذا كان هذا هكذا فيجب أن يهرب من هذه  
الاعتقادات ، فإنه لا يعبر عنه بعض الأشياء أقص من أن يعبر عنه ، فكما أن ذلك العقل د.  
كان أفضل الكمالات يجب أن يكون بدته مائتها أفضل لوجودات وإكتمل وأشرف  
المعقولات ، وهذا يوجد هكذا دائماً دون تعرق أو حس أو شيء أو فكر ، حيث أنه إن  
كان معقول هذا العقل غيره فما أن يكون شيئاً واحد دائماً أو يكون طمعه به يعلمه  
واحداً بعد آخر ، بكل هذه الأمور تجد فيها لهولاء غير الصورية أما في الأمور

العقلية ، فإن طبيعة الأمر وكونه معقولا شئياً ، واحد فلسفياً لعقل قديم شديداً غير المعقول ، (١)

وإذا ما تأملنا مسائل في صفات لحرك الأول وبوصة هذا لتعقل التي انقضت هذه كله ، فاسا نلاحظ أن أرسطو يرى « أن هذا التعقل أروني لأن الذات الالهية غير مركبة ولا منقسمة إلى أجزء » وهذه الذات هو هذا الجوهر يفعل ضرورة لا اختياراً وهو خارج العالم وحدة ثانية لحركته من حيث أنه لا يمكن أن يدرك لعالم بالماسة ، وهو لا يماري والعالم مادي ، ومع أنه صفة نظم لعالم من حيث أنه معشوق إلا أنه لا يعلم شيئاً عن هذا العالم ولا يعي به ، إذ هو يعلم الوجودات من خلال ذاته التي تعتبر نموذجاً للوجود ، (٢)

فلذا علم الله - تعالى - عند أرسطو يتصور حول محور واحد هو ذاته ، وتعتقله أداته هو اتصال مباشر أو غير مباشر لا يستلزم استقلال العقل فيه من مقدمة إلى نتائج ، فهو بماذا عني ذلك عقل وعقل ومعقول في أن واحد وهذا التعقل به أمسى أنواع السعادة فهو في سعادة دائمة لا يصل إليها إلا أحياناً نادرة ، (٣)

وقد لخص شيخ الإسلام مقالة أرسطو في أربعة أمور

أحدها أن العلم بالغير يجب كونه كاملاً بغيره ، فإن لا يبصر بعض الأشياء  
أولاً من أن يبصرها

(١) أرسطو - مقالة اللام من كتاب الجدل ( شمس أرسطو عند العرب ) - تحقيق د - عبد الرحمن بنوي من ١٠٠٩ - وأيضاً أبو البركات البغوي - المعتبر - المجلدات من ٧ تهافت الفلاسفة للرازي من ٢٦٠٠

تسمية مرة التدرج ١/٤ ١٠٠٤ - ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة ١/٢ ١٦٩٢ - بيروت ١٩٤٢م

(٢) د - ليون ريان تاريخ الفكر للفلسفي ( أرسطو - مدارس المتأخرة ) ١٩٨/٢ ١٩٩٠

(٣) د - أديرة محمد حجاز الفلاسفة عند اليونان من ٢٨١ ، دار النهضة العربية

الثاني أن علمه بالتغيرات يوجب تعبه وكلاله

الثالث أن هذا نوع من الحركة يستلزم تقدم الحركة المكانيّة

الرابع أن علمه لأشياء نوع حركة يوجب كثرة العلوم ، فيكون هو لها كالمهيولى للصورة .

ومدار الصحيح كعماً يرى أن سمعية . على أن العلم يوجب الكثرة

والتفسير والاستكمال (١)

## ثانياً : النقد .

ويعد أن عرضنا نظرية أرسطو في العلم ، لألبي عند أبي البركات تشريع في بيان موقفه من هذه النظرية والتي ناقشنا مناقشة عقلية وصنع لها منهجاً من قسمين أو تعطين الأول الجدلي ، والثاني النمط البرهاني

ففي مجال الرد الجدلي يرى أن أد البركات يناقش الآراء التي عرضها أرسطو في العلم الألهي وينحصرها ، فقدم ، قال « أن تعقل الله لغيره يوجب به نقصاً باعتبار لاكوته » ، أما الأول فإن أب البركات المجداني يرد عليه بقوله « بأننا نعرفه - سبحانه وتعالى - وبعتقد مبدءاً أولاً وحقيق الكل ، حيث أن القول في خلقه وإيجده مثل القول في خلقه » (١)

« فإذا قيل أن لخلق لرم من ذاته »

« فالتعقل كذلك لرم عن ذاته سبحانه » (٢)

« وإذا قيل أن ذلك يفتقره عنه حتى لا يعمل به به كمالات أعصى كونه يعقل الأشياء »

يرى أبو البركات « بأن كونه يخلق الأشياء حتى لا يكون له به كمالات ، هذا ممكن أيضاً ، فإنه - سبحانه - بما لا يخلق لا يكون حالق المخلوقات ، ومبدأ أول لها كما أنه - بما لا يعقل لا يكون ماقن المعقولات ، وأو بما لا يعقل واحداً منها مثل ملا يخلق واحداً منها ، فإن الذي لرم في علم المعلوم يرم منه في

(١) أبو البركات : المعتمد ص ٧٤ ، من تهمة : الرد المعارض ٦/٩ ، ٤ ، ١٠٨ .

(٢) المرجع ، السابق .

خلق المخلوق ، أو ابداع ابداع ، فانه يقبس لوجوده عنه ليس بحالق ولا مبدع ، فان لم يوجب هذا نقصا لم يوجب ذن ، و من وجب ذلك فقد أوجب هذا نقصا ، واجباله من ذاك كجباله عن هذا ، ومقدرته على هذه كقدرته على ذاك ، (١) .

فأبى البركات بعض حجة أرسطو التي تزعم أن تعقل واجب لوجود غيره يوجب نقصا له في ذاته ، بأن يقول مثل هذا في مخلوقاته سبحانه وتعالى ، فإذا كان تعقله لغيره - سبحانه - يوجب له نقصا في ذاته فمثل هذا القول يقال في مخلوقاته ، لأن ما يسمى مبدأ أولا إلا لكونه يخلق ، فمصدر المخلوقات عنه ، يعمل كمالا له ، ولا يكون هذا الكمال بغير الخلق ، فإذا لم يخلق لا يكون خالق المخلوقات ، وإذا لم يعظم لا يكون عالما للمعلومات أو العلويات ، فلا فرق إذا بين المخلوقات والمعلومات .

ثم يبين أبى البركات أيضا أن أرسطو قد ناقض نفسه لأنه جمع بين رفضه لتعقله لغيره وقوله لصور الغير عنه فعلى أرسطو إذا كما رفض صور الغير عنه ، أن يرفض تعقله لغيره أو يقبل تعقله لغيره كم تغير صور الغير عنه .

فقدرته تعالى واحدة هي لخلق والعلم ، فكيف مرفعه عن المعلومات ولم نرهه من المخلوقات .

(١) المرجع السابق

لذا يتساءل أبو البركات « هم ترفته عن ذلك ولم ترفه عن هذا ! ولم خشيت عليه التعب في أن يفعل ولم تشبه في أن يفعل »<sup>(١)</sup>

أما النمط الثاني ( النظري البرهاني ) :

يتناول فيه أبو البركات الرد على الأساس الذي أقام أرسطو عليه نظريته وهو الكمال الإلهي ، فيأرسطو يرى أن العقل الإلهي ( العقل ) معتبر كملاً ملحق بالذات ، أما أبو البركات فيرى أن ليس كمال الله مستمد من عقله ، نعم عقله وقبسه داخريه عن كماله ، فكماله ناتج عن فعله ثم لأنه كامل لزم عن هذا الكمال أفعال وليس لعكس أي أنه صار كاملاً لكونه فاعلاً .

ومن ناحية ثانية يذكر أبو البركات أنه لما كن واجب لوجود واحد من جميع لوجوده عند أرسطو ، باث فكرة النقص غير واردة لبنة لأن النقص لا يتصور إلا إذا كان شمة موضع لزيادة أو النقص

يقول أبو البركات « أن كمال الله تعالى - ليس بفعله ، بل فعله بكماله ومن كماله ، ومن فعله وعقله ، فعقله عن كماله الذاتاني الذي لأوجه لتصوير النقص فيه ولا القبول به ، فإن النقص في ذات المبدأ الأول غير منصوص لأنه واحد ، والنقص إنما يتصور في موضع لزيادة والنقصان ، والزيادة والنقصان اسم هي صفات الكثرة والغيرية ، وبما أن الله تعالى لا تنويه الكثرة ولا تلحقه الغيرية إذا لا يوجد فيه نقص »<sup>(٢)</sup>

فمن قبيل أن النقص منصوص به بقياس ذاته وهو أن لا يعقل كذا لولا كذا المعقول . « أي أن الذات لولا هذا المعقول لما كانت عاقلة وبمعنى آخر إسي حين

(١) العقل من ٧٤

(٢) أبو البركات - المعبر - الإلهيات من ٧٥ ، رد المحتار من ١٦٧/٩

أفترض أن الذات مستعقل (٦) مثلاً أفلا يحق لي القول بأن لولا (١) لما كنت أدرك متصفة بتعقله ومن ثم ينشأ احتمال النقص وطريقه لذلك الواجبة ؟

إن أنا أدركت يشير هذا الاعتراض ليعمق من تأثيره في الكبر . لا إلهي ويهدم النظرية الارسطية ، والتي اعتمدت في قصر المعقل على الذات على فكرة الكمال الإلهي (١)

ويجيب أبو الدركات « من الكمال الذي ليس هو بأن يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود ، فإنه يلزمه فرض أن لا يعقله أي لا يفكر على عقله ، بل النقص من جانب العدم المفروض ، فكماله وقدرته له مداته ويلزم عهدها ماله بالقياس إلى موجودته ، مع كبر ميهدها مطلقته ، بل وجدت مطلقته عن كماله سبحانه وتعالى » (٢)

والذي بالذات أعني كونه بحيث يعقل وقدرته على أن يعقل فهو كماله اندلتي الذي به شرف ، بل وعلا عما لا يعقل ، والذي بالعرض أي كماله بمقتولات وشرفه به ، كونه بحيث يعقل ما يعقله شرف لنا ، وكمال بالقياس إلى ما ليس له ذلك وكثير من العقولات التي تفعلها لا تشرف به ، وليس الشرف الحاصل من لعقل هو الشرف السذي بالقدرة ، حيث أن الشرف الذي بالقدرة قبل الفعل ومعده ويعدده ، ولدي بالفعل يحصل مع الفعل وبه ويعدده ولا يكون مبدئه . إذن فليس شرف الله تعالى بمظروفاته ، بل فاته محقق فشرفه ، بل شرف فخلق ، وكذلك ماظم فكمال ، بل سبحانه كمال فعلم (٣)

(١) د . أحمد الطيب ، موقف أبي الدركات من الفلسفة ائندوتية من ٣١٨

(٢) المرجع السابق وأيضاً ابن تيمية ، دره المعارف ٤١٧/٩

(٣) المرجع السابق من ٧٥ ، ٧٦ ، ابن تيمية ، دره تبارك الملوك ، لئال ٤١٧/٩

وملخص كلامه أن كمال هو الذي يحب له ألا يأخذ . وهو لازم لا يتجسد منه شيء . وهو كونه بحيث يفعل ويفعل ، لاتفنى وجود الفعل اسعين والعلم المعين وهذا هو لقنرة على الفعل والعقل . وهذا ليسه بدائنه لا يتوقف على شيء من الموجودات « (١) .

وهنا يلقب أبو البركات مذهب إليه أرسطو ويجعل لكمال أساس أو متيقفا للعلم وليس العكس كما أنه . تعالى . شرف فخلق ، ويسمى أبو البركات بالعلم الإلهي إلى مرتبة أعلى مما زعمها أرسطو ، بن أستطيع أن أقول أنه جعل لواجب الوجود عملا فعلا في تفسير الكون وحلق المخلوقات فلكماله سبحانه كان عالماً ، ولشروعه خلق اسطق أو الموجودات وبهذا أبعد من التنزيه الذي يدعيه أرسطو والذي مالى فيه إلى أن جعله ساكنا لا يزدي دورا . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وهذا فالمحصلة الأخيرة لراي أبي البركات التيفادي هي :

أولا : أن اللفظ البشري بوجه من كمال كمال ذاتي هو له بالذات وهو كونه تفعل ، وكمال كسبي اضافي يحصل لها من المعقولات التي هي أشرف وأكمل

ثانياً : أما لمناجب الإلهي فالكمال فيه ذاتي ويتم وبالفعل ، وليس له الكمال الكسبي أو الإضافي ، إذ ليس هناك ما هو أشرف وأكمل حتى يضيف إليه شربا أو كمالا لم يكن له من ذي قبل .

ثالثا : ومعنى ذلك أن واجب الوجود ليس له كمال من غيره لينة فكيف يقال أنه لا يفعل غيره لئلا يفقد من غيره كمالا « (٢)

(١) ابن تيمية جزء التنقيح ١/٤١٨

(٢) د . أحمد الطيب : مؤلف أبي البركات من الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٩

ثم يريد أبو البركات في الشرح حول مسألة الكمال الالهي فيقسم الموجودات

إلى قسمين

نوات وأفعال ، ولشرف لبعضها على بعض ان لم يكن فقد بطلت هذه المسألة من أصلها . وإن كان طيس هناك شرف للأفعال نور الذات ، لأن الأفعال لوازم وتوابع للذوات فشرف الأفعال سائل على شرف الذات ، والذات إذا ارتفع لم يرتفع المداول عليه في ذاته ، بل ربما ارتفع علم العالم . يستدل بذلك الذليل عليه . ويكون الأمر حينئذ على ما هو عليه علم أو لم يعلم « (١)

فلو نفس أرسطو حصول الكمال للذات من طمة لما سواء بدلا من طمة بذاته أو عقله لذاته لكان سواء من وجه . بل أن أرسطو محطى أيضا . كما يرى أبو البركات . لجهة الكمال الالهي تابع من علم واجب الوجود بذاته ، إنما . كما سبق . نوع أو منتج علم الله عن كماله الذي لا شيء . تعالى . ليس ناقصا حتى يكمل بفعله أو بعقله .

لذا يقول أبو البركات « ولا يعقله لذاته أيضا يكمل فان ذنبه لا تكمل بفعله على ما قيل ، بل فعله وكمال فعلها عن كمالها الذي . فليس هو ناقصا حتى يكمل بفعله ولا هو تم بذاته ، ولزم تمام أفعاله من تمام ذاته ، فيبطل أن يقال أنه يكمل بعقله غيره ، أو يعقل ذاته أو قضا لا يكمل بغيره وفعله غيره سواء كان عقله لذاته أو لغيره . فهذه مصادرة كافية ونظر تام » (٢)

(١) أبو البركات تحرير ٧٦/٣

(٢) المرجع السابق من ٧٦

### المحذور الأول ضد أرسطو ومناقشة أبي البركات له :

يتناقش أبو البركات الأسباب التي جعلت أرسطو يفي علم الله تعالى ويجعله مقتصرًا على لذات فقط ، وأول سبب في نظر أرسطو هو تكثر لذات بكترة المركبات .

فيجيب أبو البركات جواب محققا - كما يدعي -

« ذاته لا تتكرر بذاته - أي كثرة المركبات - تكثر في ذاته بل في اضافاته ومساعدته ، وذلك مما لا تميد أن كثرة على هويته وذاته ولا الوحدة التي أوجبت له في وجوب وجوده بذاته ومبدئية الأولى التي بها عرماه ، بحسبها أوجب به ما أوجسا وميلنا عنه ما سلبنا هي وحدة مركباته وسنة اضافاته ، بل بنا هي وحدة حقيقت وذاته وهويته ولا تعتقد أن الوحدة المقولة في صفات واحد لوجود بذاته قبلت على طريق التثنية - بل لمرت بالبرهان عن مبدئية الأول ووجوب وجوده بذاته - والذي لزم عن ذلك لم يلزم ، لا في حقيقته وذاته لا في مركباته وإضافاته » (١)

فهنا يشير أبو البركات ببطلان ما قاله أرسطو وجعله عقبة في سبيل إطلاق العلم الإلهي على واجب الوجود وهو تكثر لذات بأن هذه كثرة ليست كثرة في ذات بل هي كثرة في الإضافات والمركبات مع بذات الوحدة الفاضية وحدة مطلقة ، والوحدة الواجبة لذات واجب الوجود فثبت ثبوتها برهانيا لمصنفه البدء الأول ، وهذا لم يثبت بالمركبات والإضافات فلم يثبت وحدته مقولة عليه - كما يدعي أبو البركات - بتسريها واجلالا بل هي أمر ثابت ولازم لحقيقته ، فالسبب الذي ذكره أرسطو وهو أن تفسير بتفسير المركبات أمر أخلافي لا معنى له في حقيقة الذات ، فإذا أخرج من أن يثبت لذات الواحدة سبب ومخالفات متكررة

(١) أبو البركات المختصر ص ١٧ ، جزء التفسير ٤٣٣/٨ ، ٤٢٤

يقول أبو البركات : « ثابت أنه يتغير بإدراك التعريفات وذلك أمر ضابطي لا معنى له في نفسه الذات ، وذلك مما لم يسطر بحجة ولم يمدح ببرهان ومعناه من طريق التنزيه والاجلال لأوجه له ، بل التنزيه من هذا التنزيه والاجلال من هذا الاجلال أولى » (١) .

فأرسطو إنما اعتمد على نفس التعريف إذا علم شيئاً بعد شيء ، فلم كثرة المعلومات مع قدم العلم فلم يتعرض له ، وكأنه عنده غير ممكن » (٢) ثم بدحض حجة أرسطو بكلام أرسطو نفسه مؤكداً لتناقض أقواله فهو يتجنب ويقول

« فكيف يقول - أي أرسطو - أن إدراك المتغيرات يوجب تسيراً في الذات وهو القائل في كتاب ( القاطيغورياس ) (٣) أن الله الواحد لا يكون موضوعاً للصنف والكتب بتغيره في نفسه بل من حيث تتغير الأمور المطلوبة عما هي عليه من مواضعته إلى مخالفتها لأن ذلك التعريف ليس للشيء في ذاته بل للأمر المظنون حيث وأفق تارة ثم تغير فخالف فكيف كان ذلك لتغير النظر واعتقاد وعلوم ، وهذا يغير العلم ثم يتسوى إلى تغيير العالم » (٤) .

(١) أبو البركات : المعبر ٧٧/٢ ، أيضا بركة التمارين ٤٢٤/٨

(٢) ابن تيمية : بركة التمارين ٤٢٤/٨

(٣) القاطيغورياس كتاب لأرسطو في المنطق وهو يدرس الحدود المنطقية ، وهذه الكلمة يونانية معناه الملوكت وفي عشرة ( الجوهر الكم التكويد الانفصالية الشكل ، الرئيس ، الراسم ، الحالة ، الفعل والانفعال ) ، واقتطعت قاطيغورياس من أرسطو بمعنى الانفصالية أو الانفصال ، قطي هذا الأساس للملوكت لكونه أمثلة في حصة أو مستندة أو مقولة ، أي سموات بمعنى هو في عبارة عن معنى كلي يعني أن ينقل سموات قسمة من القضايا

أرسطو كتاب المنطق ، فلاح في صوري عشرون الفلسفة السيمية والاهية عند أبي

البركات ص ٣٩٧

(٤) ابن تيمية : بركة التمارين ٤٢٤/٨

فإذا يرد أبو البركات على أرسطو بكلام أرسطو نفسه في كتاب المقولات العشر  
 إذ يفرق أرسطو بين قبول الجوهر للمتناقضات وبين قبول لأقوال لذلك ، فالانسان مثلا  
 يصبح عليه أن يقال بأنه صالحا مرة أو طالحا مرة . أو أبيضاً أو أسوداً ، هذه  
 المتضيعة لايتشارك لجوهر فيها مع غيره أبداً بمعنى لفراد الواحد من اللون أبيض  
 لكن قبول الفرد الواحد من اجوهر للمتناقضات غير قبول الظن للصدق والكتب ،  
 فالجوهر يتغير من حال إلى حال من يرودة ، إلى سحوية مثلاً وبالعكس . أم  
 القول أو الظن فلا يصح أن يقال عليه هذا لأن ظن ثابت عبر زائل ، والمتغير هو  
 المظنون لا الظن

يقول أرسطو : « فلنكن اسجة التي تخص الجوهر أنه قابل للمتناقضات بتغيره في  
 نفسه ، هذا أن اعترف الانسان بذلك ، أعني أن الظن والقول قابليان للمتناقضات ، لا  
 أن ذلك ليس بحث ، لأن القول والظن ليس بما يقال فيهما أنهما قابلان للأضداد ومن  
 طريق أنهما من أنفسهما يقبلان شيئاً . لكن من طريق أن حاشا يصدق في شيء  
 غيرهما ، وذلك أن القول إنما يقال فيه أنه صادق أو أنه كاذب من طريق أن الأمر  
 موجود أو غير موجود ، لا من طريق أنه مقصود قابل للأضداد . فن القول لايقبل التوال  
 من شيء أصلاً ، ولا الظن فيجب ألا يكونا قابلين للأضداد » (١)

### المحذور الثاني ضد أرسطو وساقشة أبي البركات له :

يتناقض أبو البركات البغدادي المسبب الثاني ضد أرسطو والذي جعله يجعل علم  
 واجب الوجود متعلقاً بذاته فقط وهو متع طرود التغير على ذات له واجب ، ويرى أبو  
 البركات أن قول أرسطو غير لازم لأنه يظن أن الحركة في المكان أمر لازم لأنواع التعبير  
 الأخرى مدرفها على خطأ هذا القول ليس بقومست استشرية يحصل لها من المعرف

(١) نقد أرسطو عند العرب ، د . عبد الرحمن بدوي ص ٢٨٨ ، ٢٨٩

المتجددة دون أن تتحرك من المكان الواحد . وهذا ينطبق أيضا على الأجسام في بعض تغيراتها كالسرعة والتسمين فأن سرى الماء مثلا يصل إلى درجة الصلابة وهو في مكانه لا يتحرك ، بل الذي يتحرك ، بعض أجزاءه .

يقول أبو البركات : « قام الذي قد فاته قبل هذا في منع لتغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والطوب فهو غير لازم البتة ، وإن لم كان لروحه في بعض تعبيرات لأجسام مثل الحرارة والبرودة وفي بعض الأوقات لا في كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصب المعرفة والعلم دون الأجسام . فإنه يقول أن كل تغير وانفعال فانه يلزم أن يتحرك فانه ذلك التغير حركة مكانية وهذا محال ، فإن النفوس تتجدد بها المعارف ولهم من غير أن تتحرك في المكان على رأيهم . فإنه لا يعتقد معها أنها مما تكون في مكان ألبتة فكيف أن تتحرك فيه ، و بما ذلك للأجسام في بعض التغيرات والأحوال كالتمسخ والتغير والتألم منها أمد ، فإن لجزء الكبير يسحق ولا يصعد ويريد ولا يهبط بل ولا يتحرك من مكانه ، وإنما ذلك فيما يصعد بالبحار من الماء وينحس من الأرض من الأجزاء التي هي كالهواء دون غيرها من الأحجار الكسار الصلبة التي تسمى حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك والماء يسخن سخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتغير ، وإنما يتغير منه بعض الأجزاء ، ثم تكون الحركة المكاسة بعد الاستحالة لأقلها : (١) .

كما قال أن جميع هذه هي حركات توجد بغيره بعد الحركة مكانية ، ويجب عدا ذلك فلا بد بسوء الجسم وينعش وهو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها ، فما لازم هذا في كل جسم بل في بعض الأجسام ولا في كل حال ووقت بل في بعض الأحوال والأوقات ولا كان ذلك على طريق التقدم كما قال بل على طريق التراجع

(١) المقعر من ٧٧ - ٨٨ - من المعارف ١٢١/٩

ولو لم في تغيرات الجسمانية لما لم في التغيرات النفسانية . ولو لم في التغيرات النفسانية أيضا ما لم للتقلد لحكم فيه إلى لتغيرات في المعارف والعلوم والعرفم والآراء ، فالعكم الجزئي لا يلزم كلياً ولا يتعدى من البعض إلى البعض . وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة . وهذا كله في نظر أبي البركات لا يؤذي إلى إبطال معرفة الله تعالى وعنه بالحوادث « (١) .

فلما لأصل الذي يرجع إليه باستقصاء النظر في التثويل له . فهو أن يقال أن الشيء إذا تسحر بعد برده . أو تبرد بعد مسخونه . وتبيض بعد سواده . بعد بياض مسيب يقرب منه بعد يكثر فيه ذلك ، وما حركته إلى السحب ، وإب حركته السحب إليه ، فإن الماء يسخن بعدما كان يردا بحركة النار مثلاً ، في يقرب ما أم بحركة النار إليه أو بحركته هو إليها .

كذلك المبيض بعد اسوداده ، يتحرك إلى اسود . أو يتحرك اسود إليه . فتتقدم الحركة المكائفة هذه المدين مسائر الحركات . وتتقدم النورية المستمرة لثابته . على المستقيمة المنقطعة ، ذات البداية والنهاية المحبوتين فهك . يصبح أن يقال تتقدم الحركة النورية على سائر الحركات والتغيرات ، فيصبح ذلك في لأجسام الدسقة تحت الكون ولفساد بالتغيرات المحبوتة في التكيفات المبصرة والملموسة والأشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها ، فلما في القوس والطور . وفي الله تعالى . فلا يلزم شيء من ذلك بهذا البيان « (٢)

ثم يدقش أرسطو ما ادعاه على لاله من أنه يصيب الكل والكل هذا كان على علم بالمعلومات المحددة المختلفة ، ويتمجب أبو البركات من أرسطو كيف يقول هذا وقد

(١) انظر المنهج - الأليات من ٧٧ ، ٧٨ ، جزء التاريخ ٢٥/٩ ، ١٢٦ .

(٢) المرجع السابق

قال مايناقص قوله « في كتاب السماء » أنها لا تتعب بدوام حركتها المتصلة لأن طبيعتها لا يخالف أرائها ، فجعل أرسطو ملة تتعب هناك محاولة الطبيعة للإرادة . وهذا كثرة لأفعال واتصالها وكثرة لخروج من القوة إلى الفعل ،<sup>(١)</sup>

ثم يقسم أبو البركات القوة إلى استعداد وقدرة فيقول

« القوة قوتان استعداد وقدرة ، والاستعداد إما كمال بالخروج إلى الفعل صار قدرة ثم عن القدرة يصدر الفعل والقوة التي بمعنى الاستعداد نقص يحتقر إلى الكمال ، والأشرف كمال تميز عن الأفعال ، فهذه القوة من قبيل القدرة إذ لمة القادرة على حل لا ينقص ولا يزيد ، وأيست بمعنى الاستعداد الذي مخرج إلى الكمال ، ولو كانت من هذا القبيل أيم لما جار أن يحكم عليها بالتعب والكمال بل باللذة والكمال ، فإن ما بالقوة يشترك إلى كماله الذي بالفعل ومن قبله تكبير اللذة والسعادة »<sup>(٢)</sup>

وهنا يوضح أبو البركات أن الذي يليق بالبشر بالبدء الأول هو القوة الفعلية لأنها قوة ثانية لا يلحق بها زمانة أو نقص . أما السبب الثاني من القوة أي المعنى الاستعدادي فلا يليق بالبشر الأول لأنه يلحقه نقص ويلحقها معنى الاحتياج وذلك عند خروجها إلى الفعل .

ثم كيف يقول أرسطو من السماء أنها اتصال الأفعال وخروجها من القوة إلى الفعل وهذا الخروج يناسبه شوق والسعادة فكيف يصل الكلال والتعب من السعادة والشوق ؟

(١) المرجع السابق من ٧٩ ، جزء الثامن ١٢٧/٩ ، ٢٨٠

(٢) أبو البركات المثير ٧٩/٣

يقول أبو البركات : « والكلال و لتعب إنما يعرضان لنا لاس جهة اتصال المعلنات ، ولا من وجهة ارتباطها بل من جهة تمزيك أعضائها وأرواحها بتقبلها وتفكرن حركة تتجالف مقتضى الطبيعة التي هي جواهرها كم معاء عن السمع وليس كذلك من جهة الصلاف ، فإن القوى المتقاومة قد تتقاوم مدة فلا يعرض لها تعب ، <sup>(١)</sup> ومن هنا يرفض أبو البركات تفسير أرسطو الآخر وهو مخالفة الطبيعة للأزدة ، ويعتبره تفسير غير صحيح لأن القوى قد تتقاوم مدة فلا يعرض لها تعب ، ثم يعترض انقراضا يؤكد به مخالفته ، فلو فرضنا أن هناك مغناطيسا جذب إليه حيندا فترة طويلة من الرمان فربما لا يتعب ولا يتصور ضعف تلك القوة لجاذبة ما لم يتجدد أمر خارجي . إن علة التعب والكلال هي الحركة التي تحمل الأعضاء التي تتركب منها أجسامنا من لطيف أو كثيف واللطيف عرضة للاتصال ، والحركة تسبب ذلك له ، فإذا انحلت الروح التي به تقع القوة المحركة ضعفت لقوة الحركة فيزد وعجزت فتسمى ذلك تعباً وكلالاً . أما السمع فيرتفع عنها هذا . والتعب والكلال لا يرتفع التركيب والاتصال ، لأن الطبيعة لاتتصلب الأزدة فيها أو تضاعفها وهذا يبعد عنها التعب ، والتعب هو ما ذكرناه ، وهذا يؤيدنا إلى تحليلي منطقي . أنه إذا ارتفع هذا عن السمع فصرى إذا أن يرتفع عن سماع السمع ويسعد ليسانط لوحداثي في الذات ، <sup>(٢)</sup> . وهو الله تعالى .

وأما قول أرسطو أن كمال ذلك العقل إذ كان أفضل الكمالات يجب أن يكون بذات فائتها أفضل لوجودات وإكتمالها وأشرف العقول تقول صادق صحيح على الوجه الذي قلناه ، لأعلى الوجه الذي يقصده من أن كماله بفعله الذي هو بعقل ذاته . قد علم أن ذاته في غاية الكمال وأشرف وإلهلال ، فليس كمالها بفعل من الأفعال

(١) الرجوع السابق

(٢) سطر الرجوع السابق من ٧٩ ، ٨٠ ، جزء القدر من ٢٢٨/٩ ، ٢٢٩

لا يعقل ذاتها ولا يعقل غيرها ، بل تعقلها ذاتها فعل شريف كامل حسو عن شرف الذات  
وكمالها ، فكان كمال الفعل لكمال الذات ، لا كمال أدوات كمال الفعل ، <sup>(١)</sup> فكمال ذاته  
إذا لازم له أن لا يأيد ، إذا كان فعله - تعالى - كاملا .

وأما قول أرسطو : « وهذا ( تعقله لذاته ) يوجد شكك دائما دون تعريف أو حس أو  
دأي أو تفكر ، فإن إذا لمركات يقبل هد ويقول أن هد خاخر جدا ، فإن الادرك  
والتعقل التام للأمر القديم الدائم من التعقل التام القديم الدائم تام قديم داسم لامحالة ،  
لكن قوله « فانه أن كان معقول هذا المعنى غيره » فلما أن يكون شيف و حدا دائما أو  
يكون علمه لما يصحه واحدا بعد آخر <sup>(٢)</sup>

فهذا يرده أبرز البركات ولا يتقيه ويصيب علمه بته يعقل ذاته ويعقل غيره ، فيعقل  
الناشآت دائما ، ويعقل المتحسسات عقلا قديما دشا من حيث قدمه البدني والناشي  
وادي من جهة العقل العاملية والعالية شعطه في غيره ، على وفق تغييرها ، ولا يكون  
ذلك التغير فيه بل فيها ، وهو يعقلها كنه على ماضي عليه . كما تعقل عن بعضها فنعلم  
هيند ، وأنها ستكون وشهانتها وإنه كائنة بمعدومها بعد ، كونه وأنه كان لا يصيق  
وسمه من ذلك ولا يتعير به ولا ينقص ولا يكس ، بل هو له كما يشاء على وفق قدرته  
وأرادته في خلقه لا يمتنع ذلك بحجة لاس جهة التعجير لأنه مردود بشيل النطق ، فقدرته  
على لطق دليل قدرته على العلم ، ا هو خالق الكل والنطق أكبر في القدرة من العلم ،  
وإذا ثم يصح التعجير في اسطق فهو ، بأن لا يصح في العلم أخرى وأولى ، وكيف  
وأكثرهم يقولون أن علم الله هو قدرته وقدرته وسعت كل شيء حلقا ، فلا محب أن يسع  
كل شيء علما <sup>(٣)</sup>

(١) المرجع السابق ص ٨١ ابن تيمية مرة كعروض ٤٣١/٩ ، ٤٣٢

(٢) المرجع السابق ص ٨٠ ، مرة كعروض ٤٣٢/٩

(٣) المرجع السابق ٨٢ ، مرة كعروض ٤٣٢/٩

وأما قوله « أن واجب الوجود لولا أشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال ، فإن هذا يصديق عليه فيما لو كانت هذه الأشياء ، نمت منه ومنه أي ليست من خلقه ، أما وهي منه فلا يضر ، وقول أرسطو « شبيه كذا يرى أبو البركات يقول من قال أنه لولا ذاته لم يكن بحال كذا لأن الرفع في الفرض إما يقع من جهة لعة لأولى التي لا يرفع المعلوم إلا بارتقاها » (١)

ويعني أبو البركات بقول أرسطو « لولا أشياء غيره لم يكن حال كمال » ومعنى هذا القول من أرسطو أن الكمال لا يكون للواجب «لوجود» لا بوجود أشياء هي غيره ، لأن رفع هذه الأشياء فرضاً من الرفع لا يكون إلا من جهة العلة ، فيكون رفع هذه الأشياء مع العلة أيص ، فهذه الأشياء لأنها معلولات لا يرفع إلا مع ارتفاع العلة ، فكأنه يقول لولا ذاته لم يكن بحال كذا من الكمال ، ويوضح أن هذا القول لا أساس له من الصحة .

ويعد أن عرضت رأي أبي البركات في كلام أرسطو في العلم الإلهي ونسبته له ، أوضح موقف أهل السنة والجماعة من هذا القول ومدى صواب من ملك أو خطئه في مناقشته لأرسطو وذلك من خلال رأي بن تيمية في نقد أبي البركات لأرسطو .

(١) المرجع السابق ، جزء الثاني ، ١٣٢/٩ ، ٤٧٤

ثالثاً : راي ابن تيمية في نقد ابي البركات لأرسطو :

بعدما نقل في كتابه ( درء التعارض ) ماكتبه أبو البركات من أرسطو ورد

الجدلي والبرهاني

(١) الرد الجدلي ،

قال في تطبيقه على الرد الجدلي

د أن ماذكره في العلم يلزم مثله بطريق لأولى في الفعل ، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن تكون الشيء معزلاً دون كونه معلوماً ، فإن المفعولات دون الفعل وأيسر كل معلوم دون العالم ، فلا سس يعلم ما هو أكمل منه ولا يقل ما هو أكمل منه ، فالأفعال يجب أن تكون دون الأفعال ويجب أن يكون الفعل أكمل من المفعول ، ولا يجب مثل ذلك في العالم والمعلوم ، من يجوز أن يعلم العالم ما هو أكمل منه ، وما لا يتقتر إليه بوجه من لوجود ، وأما مفعوله فهو مفترق إليه ، (٢) .

ويستمر ابن تيمية في شرح هذه الفكرة بوضوح يصيب في نفس مجرى أبو البركات ، ولكنه يستخدم قياس (٣) الأولى في توضيح هذه الفكرة ، وذلك من وجوه

أحدها أن كونها مفعولة ألقص لها من كونها معلومة

الثاني أن لزوم الفعل له أولى من جعل نقص من لزوم العلم له

لثالث أن استلزام العافية للمفعول أولى من استلزام العافية لوجود المعلوم ، فإن العالم قد يعلم المعلوم معنوي ، ويعلمه مسموع ، ويعلمه قبل وجوده ، وأما الفعل فلا يكون إلا لما يوجد بالفعل ، لا لما يكون معلوم مع وجود الفعل ، حيث لا يتوقف كونه فاعلاً على وجوده أولى من توقف كونه عالماً على وجوده .

الرابع أنه إذا قيل فعله لا يوجب احتياجه اليه ، بل هي المحتاجة اليه من كل وجه ، وكما أنه مقله الشيء هو أن ذاته لا منها ، قيل

وعلمه بها لا يوجب حاجته إليها بوجه ، بل العالم أغنى عن المعلوم من الفعل ، في المفعول ، فلا يعقل في الشاهد فاعل ، لا وهو محتج إلي فعله ، بل ومفعوله ، ويوجد

(١) ابن تيمية درء التعارض ٤٠٩/٨

(٢) سبق تعريفه في فصل الصفات ص ٢٤٩

علم لا يقتصر إلى معيوماته ، بل ولا إلى علمه مكتنبر من المعلومات ، وإن كان علمه بها صفة كمال ، وجوده أكمل منه

ثم يورد بعض الاعتراضات التي قد ترد على تعريه وجودها ، مما يؤكد اقتضاه بالفكرة التي رد بها أبو البركات على أرسطو في هذه المسألة (١)

ويصل في نهاية هذه الاعتراضات إلى تقرير ما ذهب إليه من أن علم الله تعالى أكمل وأتم حيث يقول : « فإذا فُيس من يعلم الأشياء إلى من لا يعلمها كان الأول أكمل بكل حال . وأن من يعلم الأشياء معلوم تعدد أكمل ممن لا يعلمها لا بعد وجوده فضلاً عن لا يعلمها بحال (٢)

ويشت ابن تيمية كل هذا ويجهول مع الفكر الانساني واقضاً ومؤكد ما جاء به أرسطو ، مما يزيد فيه تعسلاً ، قاله أبو البركات ويضيف بأن الانسان أكمل من الجسد للأمور الأولى لأنه قابل للعلم وإن كان هذا العلم متغيراً ،

الثاني لأنه حي حساس يقدر على الحركة وهذا يتصلح التناسب فكلاً كانت صفات الكمال أكمل كمن الموصوف أكمل ، فالانسان أكمل من الحيوان ، والحيوان أكمل من الجسد (٣)

ومن هذا المطلق وهذه القدرة يصل ابن تيمية إلى النتيجة الهامة في هذه المسألة : « وهي أن الله تعالى أن قدر أن علمه وفعله مستقلزم للحركة ، بل

(١) لفظ ٤١٠-٤١١ من دره القمريش

(٢) للرجع السابق من ٤١٢ ، ٤١٣

(٣) انظر لرجع السابق من ٤١٣ ( بلصرف )

الحركة إمكانية ، فهو أكمل من لاظم له ولايتحرك ماراتته ، فانصرك ماراتته أكمل  
 ممن لايمكنه الحركة البتة ، هذا هو المقول في الموجودات ، (١)

ولكن هل هذا هو كل صفي جفئة ابن تيمية تجاه فقد أرسطو عما توافق فيه ابو  
 البركات ويزيد ، ونفصل عليه ؟

ان شيخ الاسلام بما اداء الله من علم وقوة وبيان ، يبين بعد هذا أن الصبح التي  
 ذكرها أبو البركات عن أرسطو أن الصبح هي الأربعة السابقة والتي نفي بها لعلم من  
 أقصد الصبح ، يقول :

« وكلما تدبر الانس ونظر في الأدلة المعقولة نبي له أن ما ذكره ( أبو البركات )  
 عن أرسطو من الصبح لتفلي العلم من أقصد الصبح ، بل هي الغاية في الفساد وهي  
 مبنية على مقتضين

أحدهما أن لعلم يستلزم أمورا - ويقصد بها الأربعة الصبح السابقة (٢)

والثانية - أنه يجب نفي تلك الأمور لكونها نقصا » (٣)

وهذا باطل من وجوه

١ - منها المعارضة بما تقدم - أي سواء من كلام ابن تيمية أو كلام  
 أبي البركات

٢ - ومنها أن نفي العلم أعظم نقص من تلك التوازن (٤)

(١) المرجع السابق

(٢) انظر ٤٠٧/٩ من درء القدر من

(٣) المرجع السابق ٤١٢/٩ .

(٤) المرجع السابق ٤١٢/٩

ويُتابع ابن تيمية نقده فيقول

« فلو قدر أنها تتضمن ما يسمونه نقص ، لكان ما يتضمنه في العلم من النقص أعظم ، فلا يجوز التزام أعظم للنقصين حذراً من أضرارهم ، إذا قدر أن كلاهما قد جعله هؤلاء نقص (١) »

ثم يكمل ابن تيمية بطلان هذا الأمر من وجود آخر

(٢) ومعناه أن مذكوره من المقدمة الأولى القويمة مما يراجعهم فيه كثر من الناس

(٤) ومعناه أن كون ذلك لغوياً نقصاً مما يراجع به كثير من الناس

(٥) ومعناه أنه يستعمل من لحدود المذكورة في المقدمات ، فلهذا ألفاظ مجعلة ، وحديث فلائذ من مع المعلوم ، أو انتفاء للزعم ، فما أن لا يسلم ما ذكره عن الزعم ، وأما أن لا يسلم ما ذكره من انتفاء للزعم .

(٦) ومعناه ، بيان أن لوازم العلم كلها كمال لانقص فيه بوجه من الوجوه

(٧) ومعناه ، أن ما ذكره مبني على وجوب ثبوت الكمال للرب تعالى وشرعيه من النقص ، وهذا حق ، وقد بينا أن الكمال الممكن وجوده الذي لانقص فيه بوجه ، يجب اثباته لله تعالى ، وأن نعلم من أعظم الكمالات الذي لانقص فيه بوجه ، وقد وجد لهم في الوجود ، فثبوته له أولى من ثبوته لغيره ، وأن العلم من حيث هو علم لا يستلزم نقصاً أصلاً (٣)

ثم يقرر ابن تيمية مدعب أهل السنة والجماعة الذين قدسوا الله تعالى وبرهوه كما

يجب ، كما يدعي أرسطو من تنزيه الله تعالى

(١) المرجع السابق ١٢/٨

(٢) المرجع السابق ١٤/٨

يقول فهو : المقدس المنزه عن كل عيب . فعلمه من تمام كماله ، وهو مما يحمد به ويثنى به عليه ، لا يستلزم الدم والتقصير بوجه من الوجوه ، فكيف إذا علم وجود العلم وامتناع وجوده بتوحيده العلم ، وامتناع كونه فاعلاً لشيء لا مع علمه به ؟ إلى غير ذلك من الدلائل القرآنية المثبتة لوجوب كونه تعالى علماً بكل شيء . (١)

وكل هذا يؤدي إلى اسطلاح كلام أرسطو في العلم ، مع تفسير هذا الأصل الفاسد أيضاً من وجوده ، فإن حاقلة قول أرسطو وأتباعه أن الرب ليس بخالق ولا عالم (٢) فاتفق ابن ملكا وشيخ الإسلام على رفض كلام أرسطو في العلم الإلهي

ثم يستدل ابن تيمية على الثبات منذهب أهل السنة بآيات من كتاب الله تعالى تثبت هذه الصفة لله فيقول : « أن الله أول ما أمر على رسوله صلى الله عليه وسلم ( أن ) امر ربك الذي خلق حتى الإنسان من علق » (٣) « وما أوردنا لكم أمراً غير ما أمرناكم به » (٤) « وما أوردنا لكم أمراً غير ما أمرناكم به » (٥) .

وكذلك قوله ( سبح اسم ربك الأعلى ، الذي خلق سوى والذي خلقه ) (٦)

« وقول موسى لفرعون ( يا ذا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ) » (٧)

إلى غير ذلك من الآيات

ومؤلف أي أرسطو وأتباعه يقولون بأنه لم يخلق شيئاً ، ولم يعلم أحداً ، بل هو نفسه ليس بعالم فكيف يعلم غيره ويهديه ؟ (٨)

(١) المرجع السابق ١١٤/٨

(٢) المرجع السابق .

(٣) سورة الطلاق آية ١

(٤) سورة الأمل آية ١

(٥) سورة طه آية ٥

(٦) ابن تيمية جزء المعارف ١١٦/٨

ثم يحتّم ابن تيمية القول في هذا الحساب الجدلي بعد ديانته للمذهب  
 باستحسان ما ذكره أبو البركات في هذا الباب من ر. لأرسطو ومما لفت  
 « وما ذكره أبو البركات في المعرضة ما فعل في غيبة الحسن ، فإن من لا يقرمه  
 تعب ولا نقص في خلق المخلوقات فإن لا يقرمه ذلك في علمه بها أولى وأحرى » (١)  
 وبعد هذا أحب أن أعرض جانباً بضعف من حجة أبي البركات ويوهن من قنمته  
 قليلاً ذكره بعض الباحثين (٢) وذلك أعرضه لعدم فهم أبو البركات لفكرة أرسطو  
 حقيقة ، لذا يبدو أن هناك سوءاً ما يحيط بالموضوع

أن ما عرضناه سابقاً من نقد أبي البركات لأرسطو كما يقول أبو البركات من  
 نفسه أنه جواب كاف في رده على هذه المحاولة (٣) وهو حقاً نقد يرتقي سلم القوة ،  
 في الصحة والبرهان لولا إضافة إلى ما ذكره ابن تيمية أن الأساس الذي قام عليه  
 أبو البركات نقده وهذا الأساس هو ( فكرة لخلق ) كما رأينا ، حيث ألزم أرسطو في  
 العلم بما ألزم به نفسه أو مذهبه في الخلق والسؤال الذي يطرح نفسه هو هل يرتد  
 في الفلسفة الأرسطية كلام أو حديث عن فكرة الخلق أو ما شئت أن الله يخلق  
 المجهولات أو شيئاً من الأشياء ؟

وكما يتكرر بعض الباحثين « أنه لا يوجد من واحد منصوص أرسطو يشير إلى  
 أن الله تعالى خلق العالم بمعنى أو جده » (٤) .

وإن المصطلح لكلام أرسطو ومقالاته عن مبدأ الأول ، يلحظ هذا وهو أن أرسطو

(١) فروع المعارف ١١٥/٩

(٢) د. أحمد لطيف من ٢١١ ، ٢١٥

(٣) للتعبير ٧٤/٢

(٤) د. محمد الحسن بدوي أرسطو من ١٧٢ ، نقله د. أحمد المصطفى من ٢١٥

يجعل علة أولى للوجود ومن معناه سلسلة المخلوقات أو الأفلاك والكواكب . ويلاحظ أيضاً أن هذه العلة الأولى لاصلة لها بالوجودات في العالم الآخر ، بل أنها مجده يتسلسل في شئيه أو تمجيد وجب الوجود حتى يضعه كلمة لاتنفي حراكه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - ويصرح بأن هذا المبدأ الأول « غير متحرك بالذات ولا بالعرض ، وأنه غير متحرك بذاته .. » (١)

ويجعل العلاقة بين هذا المبدأ وبغيره من الوجودات ولا يسميها مظلقات هي من طريق المحقق أو العشق لاس طريق الحق ، يقول « وبحركته يتم هو على طريق أنه معشوق ومحقق . وابتداء العشق بما هو ما يخلق من العلة الأولى ، فكل عقل فصرته من الشيء المحقول » (٢)

ثم يقول في موضع آخر « ولا يجب أن نتعجب من محرك لا يتحرك فإن كل معشوق فإنه يصره على هذه الجهة ، وإن المعشوق ميتا يصره العاشق من غير أن يتحرك ، وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المحقولة ، فأن في ثنائى الأولى فالمعشوق والمحقق معب شيء واحد ، لأنه محقول هو معشوق لامتلاك ذلك ، أعني لأنه معشوق هو محقول » (٣)

فأرى مطلق لا نقول بخلق الله العالم ، إنما يتصل الله بالعالم من طريق نظرية لشوق أو لعشق الطبيعي للوجود هي أجبر « المادة التي يكون منها هذا العالم » (٤)

(١) صمد الرحمن يميني : التفسير على العرب من ٧ ، ٨

(٢) المرجع السابق من ٥

(٣) المرجع السابق من ١١ ، ١٠

(٤) انظر رسالة السيد السبب ، موقف أبو بكرات من الفلسفة المشائية من ٢٤١ ، ٢٤٠

واقف كان هذا التفكير الأرسطي الشاذ موضع نقد قاس من خلص تلاميذه بأثبته ، لأن مثل هذا التفكير غريب وغير منطقي ولا يتسق أبداً مع أسطر قواعد الفكر ، قال التلاميذ لأسماءهم : « كيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه ، مقصور على ذاته لا يجاورها » من أين وجود العالم في بدو مشقة ؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للعبد الأول حظ في تدبير أمور العالم ولا أدنى المام به ؟ فكانك قد جعلت الآلهة والعالم قطعيتين منفصلتين لا اتصال لأحد هما بالأخرى ، فقد انتقلت « أفلاطون » حيث جعل عالمين عالم الحس وعالم المثاني واليقين ، ثم عجز عن بين الاتصال بينهما ، وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الآلهة مقبلاً له ، فعجزت عن بيان ماهية العالم ومهية الآلهة .. حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير ، فإذا تحققنا قواك وسيرتنا معكنا ( وجدنا ) أنه لا حاجة للآلهة بالعالم ولا حاجة للعالم بالآلهة » (١) .

وهذا كله يثبت أن أرسطو لم يفكر في إثبات الخلق بعبداً الأول أبداً إنما جعل الصلة بين المبدأ الأول وغيره هو التحريك أو العشق وهي علاقة يجعلها أرسطو على أنها ليست علاقة الفاعل ، بل هي علاقة الغاية » (٢) ، ولا أدري كيف لم ينته أبو البركات إلى هذه الثغرة الهامة في فلسفة أرسطو ، لدرجة أنه بني نقده لأرسطو على غير محل النزاع ، كما سبق أن ذكرنا قوله : أنك تعرفه وتعتقد مبدأ أول وخالق الكل ، فنقول في خلقه وإيجاده مثل ماقلت في ثقله » (٣)

يقول أحمد الباعثي : « ولو أن أبا البركات تحول مائلتد إلى فكرة « المبدئية الأولى » لكان أجدي له من التظهير بين فكرة العلم وفكرة الخلق ، لأنه - فيما اعتقد - إذا سلم

(١) دافيد مانتلانا ، المذهب اليوناني الفلسفي في العالم الإسلامي من ٧٧ ، تحقيق وتقديم وتحقيق د. محمد

جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨١م

(٢) يوسف كرم ، الفلسفة اليونانية من ٢٤٤

(٣) للمعتبر ٧٥/٢

أرسطو أنه ذات مسبباً أول لكل الأشياء أو علة أولى لكل المعلولات ، وسلم مع ذلك أنه يعلم ذاته ونفسه ، فلا مدعى - إذاً - مكان أرسطو منطقياً - من أن يتعدى علمه دائرة الذات على مطلوب من معلولات وموجودات بصورة أو بأخرى من عموم العلم والمعرفة ، لأن العلم بالعلم يوجب العلم بالعمل ، فإذا كان الله تعالى - يعلم ذاته التي هي علة لما عده ، فهو أيضاً يعلم ما عدا الذات ولا لما طردت هذه القاعدة الفلسفية (١) .

وهذا بين واضح ، إذا كان من الممكن أن يغير أبو البركات من الطريقة التي ناقش بها أرسطو إلى فكرة المبدئية الأولى ، وهذا هو ما فعله الرازي في أشات العلم بالنسبة لغير الذات .

يقول البرازي : « ذات ساري تعالى علة لوجود جميع المعكنات لما ثبت أنه ليس في الوجود إلا واجب وجود واحد ، فإذن يلزم من علمه بذات علمه بمبادئ المعكنات » (٢) .

ومن هنا يصبح التناقض وإبطال مزعجه أرسطو ورده إجمالاً من طريق المبدئية الأولى لأن طريق فكرة الخلق كما فعل أبو البركات ، فإن أبو البركات أقام المحجة من غير فهم لامناس لمحجة .

(١) د. أحمد الطيبي ، عقائد أبو البركات من الفلسفة المبدئية ص ٢٤٦

(٢) الرازي ، التباين الشرقي ٦/٢٩٨ ، مكتبة الأسد بدمشق ، ١٩٦٦م



**الوجه الثاني :** أن ما ذكرناه من أن الأعيان الذين يتعلق بهم علم والقدرة هم مخلوقات ، لئن لم يشرك أحد في خلقهم ، وهم كلهم محتاجون إليه لا إلى غيره . فما في الوجود إلا نفسه ومخلوقاته ، التي لا وجود لها إلا بنفسه . فلم يكن يتعلق صفاته بمخلوقاته ، ما علم من يتعلق ذاته بهم . وكب أن يتعلق ذاته بهم هو من كماله لا من نقصه ، فتعق علمه وقدرته بهم كذلك . ومعلوم أن وجود ذاته دون لزوم ذاته متمتع باتتالي العقل . فيمتنع عند المسلمين وجوده بدون علمه وقدرته .

والمتفلسفة يقولون : أن وجوده بدون وجوده متمتع ومع هذا فممكن كونه لازماً لغيره نقصاً ، فكيف يكون كون علمه ملزماً للمعلوم نقصاً ، مع أنه هو خالق المعلومات ؟

**الوجه الثالث :** جواب من يقول أنه يعلم الأشياء كلها معلوم أقدم أركلي ، وأنه لا يتجدد عند تعدد المعلومات إلا يتعلق لعلم بها ، كب يقول ذلك كثير من أهل الكلام ومن اتبعهم من المشبه ، فهذا يقولون إن العلم لا يقف على شيء أصلاً بل هو حاصل أن لا وأبدأ على وجه واحد .

**الوجه الرابع :** جواب من يقول : أنه يعلم لشيء موجوداً بعد أن علمه معلوماً وأن هذا الثاني فيه زيادة على الأول . فهذا يقولون لم يحصل المعلوم والعلم الثاني إلا بقدرته ومشيتته ، فما استفاد شيئاً من غيره ، ولا كمال بغير نفسه ، ويقولون أن ما لا يكون إلا بمشيئته وقدرته ، يمتنع وجوده في الأزل ، ووجوده بقدرته ومشيتته أكمل من عدم وجوده ، فوجوده على هذه الصل هو غاية الكمال ، وعدم هذا الكمال هو النقص الذي يجب تلزيهه عنه ، فإنه كمال ممكن الوجود لا نقص فيه ، وكل ما كان كذلك كان واجباً له ، إذ لو لم يكن واجباً له ، لكان :

(١) أما مجلده وهو خلاص التلخيص

(٢) أو ممكن ، وحيدئذ فالمتعنى له هو ذاته بلواردها . وقد وجد ذلك فيجب وجوده ، وإلا فيكون ممثلاً ، وهو خلال الفرض<sup>(١)</sup> .

فلذا يرد على هؤلاء بجوابين

[١] أن يكون ممثلاً .

[٢] أن يكون ممثلاً .

كل هذا يذكره مدعياً ومؤيداً لما يقوله أبي البركات

ثم بين ابن تيمية أسس بهذين المسألتين يمكن للدافعة عن أبي البركات إذا قدح في كسبه لأنه جعل العقل بالفعل ليس كمالاً ، حيث يقول : « ويهين الموهب » يزول ما قدح به في كلام أبي البركات حيث جعل العقل بالفعل ليس كمالاً ، وإنما اكتمال في القدرة عليه ، ولم يجعل الكمال إلا في عقل الأفضل لا الأدنى ، فإن هذا مما نازع فيه

ويقال : ما كان كمالاً ، إذا كان بالقوة فهو إبدأ صار بالفعل أكمل وأكمل فكيف تكون القدرة على الفعل ، والعقل للأشياء الخسيسة كلاً ؟ ولا يكون خروج القوة إلى الفعل ، وليس فعلها وعقلها كمالاً ؟

ولكن يقال : ما كان يتمتع بوجوده أولاً ، ولا يمكن أن يوجد إلا حادثاً ليس الكمال إلا في حدته ، لا في فعله في الأزل ، وإذا قدر أن علمه موجود لا يمكن تمثله إلا بعد وجوده ، كان أن يحسم موجوداً بعد وجوده ، أكمل من أن لا يعلم موجوداً ، وأن عزم أنه فيوجد » (٣) .

ثم لا يقبل ابن تيمية كلام أبي البركات في مجمله وإنما يفصل في ذلك ويقول

(١) ابن تيمية : رد المحتار ٤/ ٤١٩ ، ٤٢١ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٢١ ، ٤٢٢ .

وأما هو، أي البركات « ماكمل بقوه ومقتله ، بل فعل ومقتل بكماله فهو صحيح ، إذا أريد بالكمال ما هو أزلي للذات ، لا يمكن تحدد شيء من أفرادها ، كما لا يتحدد نوعه

وأما إذا أريد بالكمال ما ينضم جميع ما يمكن وجوده من الكمال على الوجه الذي يمكن فيقال - أي لشي البركات كماله بنفسه وذاته ، وعنه تتضمن ما يقوم به من صفاته وأفعاله ، فلم يكمل بشيء مباين له ، وما كان داخل في معنى اسمه فليس هو مبايناً له ، ولا يطلق أنقول عليه بأنه معاير له ، وحيث فكماله بذلك مثل كماله بذاته وصفاته اللازمة ، وما كان حثوثه حيث تقتضي الحكمة حدوثه على الوجه الممكن ، فهو كمال في ذلك الوقت لا كمال في غيره ، وإنه إنما حصل بنفسه وأنها ، لم يحصل بغيره ولا لغيره .

وعلى هذا فإنا نقول لو عقل لكمل به .

يقال أن أردت بقولك كمل به ، أن ذلك بغير إعطاء الكمال ، فذلك باطل وأن أردت أنه نولا ذلك الغير ، وجد تعلم به ، فيقال نعم وهذا لا ينضم لوجوده أحدها : أنه هو الذي أوجد ذلك لغيره ، وبقدرته ومشيتته وجد هو ووازمه ، فلم يكن ما حصل له حاصلاً إلا به وحده

الثاني أنه لو قدر موجوداً بغيره كان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه

الثالث إذا كان العلم بالغير مشروطاً بالغير ، وأولا الغير لا حصل ، والغير حصل على التلخيصين عدم أو لم تعلم ، فوجود الغير مع فوات الكمال الذي يمكن معه هو نقص ، إذ النقص هو قوت ما يمكن وجوده لا ما لا يمكن ، فالعلم صفة كمال ، والعلم بكل شيء ممكن موجود هذا كمال وعنه نفس (١)

ويتابع ابن تيمية كلام أبي البركات ورده على أرسطو

(١) في رده على أرسطو لقوله بانسحاب الضريرة فيه . ورد من ذلك بأنه لا يتكرر

تكرراً في ذاته من في اضافاته ومقتضياته

(٢) رده على أرسطو لقوله أنه يارمه الكلل والتعب وتقصيره للقوة

(٣) رده على أرسطو لما لا ينصّر بعض الأشياء أفضل من أن يفسدها<sup>(٤)</sup>

ثم يقول

« فهذا كلام من أبي البركات على قول أرسطو . وهو أقرب إلى تصريح العقل

وجودة البحث في هذا الباب من أين رشد ، وبين رشد أقرب إلى جودة القول في ذلك

من أين سيد ، مع غلوه في تعظيم أرسطو وشيعته<sup>(٥)</sup>

وبعد هذا ، اعرض رأي ابن ملكا في كلام أرسطو في العلم الالهي ثم بيان موقف

أهل السنة من هذه المناقشة ، أشرح في عرض نظرية ابن سيد في العلم الالهي مسبعة

تصان المنهج والطريقة .

(١) انظر اعتبارات من ١٢٢ ، ١٢٤

(٢) المرجع السابق من ١٣٤

## المبحث الثاني عرض ونقد أبي البركات لنظرية ابن سينا في العلم الالهي

أولاً : العرض :

لتخلص نظرية ابن سينا في أن الله و معقول الغارقة لاتعلم إلا الكليات ، فلا تعلم بالجزئيات ، ولكن لما كانت نفوس الأئمة تقدر على إدراك الصوابات وقد كان العقل يثار في الحسم بتوسيد تلك النفوس فإن في هذا مبروفاً للقول بالعبدية بالجزئيات (١)

وهذه النظرية تقوم على مآقده من صفات واجب الوجود

فإذا قال ابن سينا أن الله يعلم غيره ضاعاً إلى علمه بنفسه أدى هذا إلى تكثر في وحدة الواجب وإلى تغديره وعدم ثباته ، وإذا لم يعلم الله غيره كس ذلك نقصاً في روبيته إذ كيف لا يعلم هذا العالم ويخلق ويديره ؟

فوفق حينئذ بن سينا بين الدين والفلسفة ، وقال بأن استدعاء علم الأولى إلى ماوراء ذاته لا يحدث في الذات تغيراً ولا تنكراً ، ولكن كيف تم ذلك ؟ بشطوطين

الأمر الأول أن الأول عقل ويعقل ذاته ، وأت يكونه كذلك لا يتكرر ولو لماعتبر ، يقول في الاشارات : « الأول معقول الذات قائم به - فهو يقوم برى عن العلاني والمباد وغيرها مما يجعل الذات محال رائدة - وقد علم أن ماخذ حكمه فهو عقل ذاته ، معقول لذاته » (٢)

(١) في جيز تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٤٦

(٢) الاشارات والتبهيات ٢/٣٠ ، تحقيق : سليمان ديب

أن ابن سينا يرى أن واجب الوجود لا يعقل الأشياء من الأشياء ، إنما يعقل ذاته فقط ، ووضع من سبب وقوعه وسلبات إرادة عقل غيره . وينص أحد أقرنين

الأول : أنه إذا عقل غيره ، فبأن يتقوم بهذا الذي يعقله وهذا محال لأن ذلك واجب الوجود لا يجوز أن يتقوم بشيء

الثاني : وأما عارض لها أن تعقل أي تعرض له هذه المعقولات فيكون محتاجاً لها ، وهذا محال

ومن ثم ينشئ نظريته على أن الله يعلم ذاته على ما كان قد أسسه من قبل أن الله مبدأ كل وجود

يقول ابن سينا : « ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته أما متقومة به تعقل فتكون متقومة بالأشياء ، وأما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وقد محال ، وبأن مبدأ الأول هو مبدأ كل وجود ، فصحت ذلك أنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ به ، وهو مبدأ للموجودات القائمة بأعيانها والموجودات الكائنة المؤسسة بطوائف أولاً ويتوسل ذلك بأشخصتها » (١)

الأمر الثاني أن واجب الوجود يعلم انفسه على وجه كلي . فالثاني لا يجوز أن يكون عاقلاً للمستجدات من الأمور أو الأمور المتغيرة . لتبدلته من حال إلى حال تغيراً زمانياً ، لأنها مرة تكون موجودة غير ممنوعة ، ومرة تكون معلومة غير موجودة ، وهذا في نظره يقتضي أن يكون واجب الوجود متغير . لأن كلا الأمرين له صورة عقلية على حدة وهذا لا يليق بحق واجب الوجود (٢) .

(١) ابن سينا الفارابي ٢٨٢ أبو بركات السمر ٧٦/٢ ، بن تيمية ١٠٠ ، النضر ١٠٦ ١٠٥ د

محمد الهبي ، الجانب الإلهي من ٦٠ د

(٢) نظير : التوحيد الصغير ، لمؤلف من ٧٩ د ، محمد الهبي ، الجانب الإلهي من ٦٠ د

يقول في بيان أنه يعلم الغير ، وإن علمه به على وجه كلي

• تتنبأ : فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجرثيمات علماً زمانياً حتى ينسل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعبر من لصفة د ته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجرثيمات على الوجه المقدس لعالي عن الزمن والدور ويجب أن يكون دائماً مكل شيء لأن كل شيء لازم له بوسط أو بعبر وسط يساوي إليه بعينه قدره اندي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجبا إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت (١) .

فإذا يزعم ابن سينا أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا ينسل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ، ومع ذلك لا يعرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، لا أنه يعلم الجرثيمات مفرق كالي ولتوضيح هذا يعرب مثلاً بكسوف الشمس (٢) وهو أن الشمس مثلاً تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم ينجلي فيكون لها ثلاثة أحوال

الماضي قبل الكسوف

الآن في حال الكسوف

المستقبل بعد الانجلاء .

وهذه لأحوال الثلاثة تعتبر جزئيات مشخصة والزمان الحاضر والمستقبل والمضي • فهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتماثلها على المحل يجب تغير لادات العامة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن كما كان من قدر لكان جهلاً لا طمأ ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم لكان جاهلاً ، فرغم أن له لا يختلف حاله في

(١) إشارات : القسم الثالث من ٣٩٧ ، تحقيق د عثمان دينا ، ٧٦ - ٧٧

(٢) انظر النجاة من ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، إشارات ٢٩٥/٣ ، وبمثلاً آخر يصره ابن دينا على السواد و مفسر

لنظر أيضاً تهافت للفلسفة من ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، عزم القاريش ٤٠٠/٩

هذه الأحوال الثلاثة حتى لا يزيد إلى التعير ، لأنه إذا تغير المعلوم سره الجهول أو «تغير في صفاته وبالتالي تغير العلم ، وتغير العلم يجب تغير لغاه» ، والتغير على الله محال .. ومع هذا يرفع أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وموارحه ، ولكن علما هو متصف به في الأزل والأبد<sup>(١)</sup>.

ومن هذا يتضح أن ابن سينا يسير وراء أرمطو في ذلك .

لأمر الثالث يريد أحد الباحثين<sup>(٢)</sup> بين هذا الأمر وبين علم النفس والذي يوجد فيه انطراق بين العلم وبين الاحساس والتخيل . وفكرته قائمة على أن العلم ( لتعقل ) غير الاحساس وغير التخيل ، إذ أن هذا الأخير هو إدراك المدرك الحسي بدون زيادة أو نقصان ، أما التعقل فيكون تماماً من غير زيادة أو نقصان ، وعلى هذا فمدرك المبرتيات غير مدرك الكليات

فيرى من حيث أن المدرك حين يدرك المحسوس بحواسه الظاهرة فإنه يدركه على هيئته المادية ، وهذا واضح بدليل أن المدرك لو دبر عن حواسه لظاهرة لونه وشكله وهيئته لما استطاعت حواسه أن تتركه أبداً ومن ثم يشترط ابن سينا للإدراك الحسي أن يكون المدرك حاضراً حصوراً مادياً أمام المدرك ، ومعنى الحضور المادي هو حضور الغواشي والملاهيئات أو الجبرتي من الكيفيات ، أما التحيل فالوضع فيه مختلف ، إذ هو إدراك لنفس الشيء المحسوس ولكن في حالة عبيته عن حامله المادي ، بمعنى أن التحيل رغم أنه يتناول المدرك الجبرتي في حالة انفصاله عن المادة إلا أنه لا يمكن أن يعزله عن غواشيه المادية أو عن كون هذا المدرك جزئياً

(١) ابن رشد نهضة الفلاس من ٢٦ ٢٧ أيضاً انظر بنسور ابن السكيت طالع الآثار من مطابع الأنظار من ١٨٢ ، تمثيل وتقديم عباس ميهي من ١/٢٠ ، ١٩٦١ دار الجيل بيروت الكتبة الأثرية ، القاهرة

(٢) د أحمد الطيب ، حوار أبي البركات من الصفحة العشانية من ٢٢٩

وإذا فالدرك حين يكون صورة محسوسة فله يشترط فيه

(١) لمصور مادي

(٢) واكتشاف الهيئات ولغواشي

(٣) وكونه جزئياً

أما حين يكون صورة متخيلة فله عقد الشرط الأول ، ولكن لابد من الشرطين الآخرين (١) .

وهي هذا تقوم فكرة ابن سينا على أمرين

(١) أن إدراك حركي ( محسوساً أو متخلاً ) إدراك للصورة المجردة تجريداً مطلقاً عن المادة وعن أشكالها

(٢) أن كسدي يدرك الحركي هو الحواس الخمسة الخارجية أو الباطنية ، أما الذي يدرك الصورة لجردة فهو العقل ، ولعقل وحده لأنه لقوة المجردة اللامادية ويناسبه الإدراك المجرد اللامادي أيضاً ، (٣)

يقول ابن سينا : كما أن الكائنات تساعد أن تم تعقها بالذات المجردة وبما يشتملها مما لا يتشخص فاتها لم تعقل بما هي جامعة ، وأن كانت قد أدركت بما هي مغايرة لمادة وهو من مادة وقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة متخيلة ، (٣)

(١) انظر رسالة د. أحمد العريب - دوق أبي البركات من الفلسفة لشيخنا من ٢٤

(٢) الرسالة من ٢٨٢ ، دوق ابن رشد ١٠/٦

(٣) الرسالة من ٢٨٢

وعلى هذا تكون لعمرة الآلهية عنده بانتهاء ارتسام محور السمكات في ذاته  
وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلي ، (١)

وبذلك تكون مساك ابن سيب وأمثلة ، لا تحب إلا علماً كلياً ، لأن ما علم ما هيته  
أو عليه يعلم كلياً . فكل المعلوم ما هيته كذا أما وحدف أو مع كونها محطلة بكذا .  
ولما هيته كلية وكونها محطلة بكل كلي ، بتفسير الكلي ما تكلي لا يعمد الجزئية ، ومن هن  
قالوا : لا تعلم الجهرثيات صغيرة لأن علمه تعالى ليس زمانياً فلا يكون ثمة حال  
ومعنى ومستقبل ، (٢) .

ومع كل هذا فالله عند ابن سينا لا يعرب عنه كل شيء شحمسي لا يعرب عنه مثقال  
ذرة في السموات والأرض

ويوضح ابن ملكة هذا عن ابن سينا « بأن كل صورة للصور وكل صورة خيالية  
إما تدركها بأية متجذرة ، بأن تدرك الجزئيات لا يكون عقلاً بل قوى جسمانية ، أما  
التدرك من الصور لجزئية ، كما تدرك الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة لتجرب  
عن المادة فالأمر فيه واضح سهول ، وذلك لأن هذه الصورة إنما تدرك مادامت المواد  
موجودة حاضرة والجسم الحاضر إما يكون حاضراً موجوداً عند جسم ولا يكون  
حاضراً عندما ليس بجسم ، وذلك لأن الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء  
الكانني إليه نسبة في الحضور عنده والعيبه عنده ، بل الحضور لا يقع إلا مع وسع

(١) محمد أبو ريا : أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي ص ١٥٥ ، ٢/٥٠ ، ١٩٨٧ م ، د . المعرفة  
الجامعية ، لاسكندرية

(٢) الفلزلي : نهجيات الفلاسفة ص ٢٦ ، أيضاً انظر رسالة محمد بن عبد الحميد : جهنم ابن سينا في كرم  
على ابن سينا في المسائل الآلهية ص ٢٣٦

وقرب أو بعد الماحصر عند التجسور ، وهذا لا يمكن ، كان لماحصر جسماً إلا أن يكون المحضور جسماً أو في جسم

وأما المتروك الصور الجزئية عند تجريد ثام من المادة وعدم تجريد استه من العلائق كالخيال ، فهو لا يتخيل إلا أن ترسم الصورة الخيالية في جسم رساماً مشتركاً بينه وبين الجسم ،<sup>(١)</sup>

ومن خلال هذا كله يتبين رأي ممثل الفلسفة المشائية من سينا فيما يتعلق بعلم الله ، وخلصه « أنه يتكو علم الله بالجزئيات - ويجعل علمه بها علماً كلياً فيعطى القدرة الالهية ، ويجعل الله أقل كمالاً من لنفس الإنسانية إذ هي قادرة على إدراك الجزئيات والكليات معاً »<sup>(٢)</sup>

والذي دفع ابن سينا إلى هذا هو إثبات الكمال لله عقلاً لا كمالاً لا إثبات المعجز قضيعوا كثيراً من حقائق الدين باسم الكمال

« فالحق يعقل شيئاً آخر يفر ذاته ، فواجب الوجود يعقل أنه مبدأ الوجود ، ويعقل أو ثل الموجودات وما يتوحد معها ، كما يعقل ويعلم نظام الكل أو نظام الشير الموجود في لكل أنه كيف يكون ، وذلك لنظام لأن يعقله هو مستقبض عنه كاش موجود ، وذلك هي العناية الالهية كما تصورها ابن سينا »<sup>(٣)</sup>

والذي أوقع ابن سينا في كل هذا هو حشية وقوع التخيير في علمه<sup>(٤)</sup>

(١) نيز اليركاز ، المطبوع ٧٢٠/٣ ، ٧٢

(٢) درج السابيل ، د. محمد أبو ديان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام من ٢ - أيضاً انظر د. الزمر ١١/١

(٣) د. محمد شرف ، الله والعالم والإنسان ٢٩٦

(٤) انظر د. الزمر ٢٩٨/١

وتتفق نظرية ابن سينا مع نظرية أرسطو في قولهما أن الله عقل مجرد أو ذات مجردة ، وأن حد العقل يحفل ذاته فقط ، ولكن ابن سينا يهدف إلى الله يعلم غيره على وجه كلي أو يعلم الكلبات لا الجزئيات <sup>(١)</sup> .

---

(١) وإذا ما صار مسائل لم هذا التفتيد بالنظر في الجواب ١٦ على السؤال يتعلق من الأسس الفلسفية التي شكلت نظرية ابن سينا في الوجود الإلهي فالتفتيد بهذا التفتيد أن ذات الله صفة ذات مجردة من المادة ومواسمها ومكانها . وهذا أمر لا يقدح في شأنه ابن سينا مما جاءت به الفلاسفة والأدباء . لكن الذي يفتقر فيه ابن سينا هو تصور العلاقة بين الجبر والضرورة أو بين الوجود الذاتي . فهذا الشيء من ابن سينا لا علاقة بينهما على الإطلاق . فبعد ما يتعلق بالضرورة الإلهية أو عدم أن الصورة الحسية إذ كانت مدركة فهي كالمادة المدركة لدى أمر سادي . ومن ثم يقرر ابن سينا أيضاً أن الوجود لا يكون أبداً حاصراً عن نفسه ليس بجسم ، لأن النسبة للجسم القوية إلى قوة مجردة يجب أن تكون النسبة بينه وبين ما يمتلك من الجسمانية والله لأن النسبة هي عبارة عن قرب وبعد فوضع فكيف يكون الجسم ذو قرب وبعد فوضع عن قوة اقرب بها ولا يحدج ولا وضع وإذا كانت النسبة هي بعد ذات حرم وحد لأن الجبر والذاتي كالتشكك في سبب أبداً ، وإذا فلا علاقة أبداً بين الوجود والذاتي أو بين العقل والبدن لأن هذا بمثابة التفتيد في سبب النظر ومقالة د . أحمد زهير . مقالات أبي بكرات من الفلسفة الإسلامية ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

## ثانياً المشد :

ثم يتوجه ابن ملكا بعد عرض تموية ابن سينا إلى تقديمه ومناقشته مبيناً أن ابن سينا تابع أرسطو في هذه المسألة حيث قال « فإما قول التامع في هذه المسألة والشديد لما قيل فيها ، ولثقتين لصحتها وإزاهيتها . فالتحتم ما وقفنا عليه منه ، وأجمعه لما تبعد في غيره هو مآدله لشيخ الرئيس »<sup>(١)</sup> .

ثم نقش أبو البركات الأمر الأول الذي أقام عليه ابن سينا حجته هو « أنه لا يجوز أن يكون واجب لوجود يفعل الأشياء من الأشياء » وإلا فلا به منقوعة بما تعقل ، أو يعرض لها أن تعقل . وهذا مما نظم وحدة واجب لوجود<sup>(٢)</sup>

ويرد أبو البركات على هذا « فجوابه م في التقويم فالفرض فيه محال لأن لفعل لا يتقوم بما يفعله لأن يفعله هو يفعل ويفعل إما يكون بعد أن توجد بعدية دائية فكيف يتقوم الوجود بم هو بعد الوجود بالذات »<sup>(٣)</sup>

فمعنى يفعله عند أبي البركات أي يفعل ، فكأن واجب الوجود يفعله شيئاً من شيء عند ابن سينا - بمعنى أنه يفعل هذا الفعل وهذا الفعل لا يكون إلا بعد وجود الفاعل بعدية بالذات ، وإذا كان فاعل الفعل موجوداً لأنه توجد الفعل طبعاً فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات ؟

ثم يرد على الشطر الثاني من كلام ابن سينا وهو أن « يعرض لها أن تعقل » بتقدم ادع يشبه كلام ابن سينا بالأساطير ولشعر الصائلي والأفكار التي تعتمد على التخيلات التي لا حقيقة لها ، فيقول أبو البركات : « وأما كونها مارجساً بها أن تعقل

(١) أبو البركات يعقل من ٨٢ . ابن قيمية دره القدر من ٢/١

(٢) أبو البركات يعقل من ٨٢/٣ ، المعجم لابن سينا من ٨٨٢

(٣) أبو البركات يعقل من ٨٢ . ابن قيمية دره القدر من ٧/١

والزامة منه أنه لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته مكانه من مدح لشعره أو من كلام محسني الألفاظ بالتحفيزات في الحطب والمذائح<sup>(١)</sup>

ومع هذا النقد اللاذع والسحر من أي أبركات نتعجب أيضاً من معنى كلام ابن سينا من جميع جهته وأن كونه مبدأ أولاً هل مبدأ مطلقاً يلزم فيه ما يلزم في هذا ، وهو أنه إما أن يتقوم بكونه مبدأ أولاً أو يكون ذلك عارضاً له ، فلا يكون واجب الوجود من جميع جهاته أي في كلا الصالين لا يكون واجب الوجود من جميع الجهات<sup>١٢</sup> ولا يكون واجب الوجود في كونه مبدأ أولاً لزوم وعمرو وغيرهما من الوجودات ، مادام قد عرض للذات أن تكون مبدأ أول للأشياء<sup>١٣</sup> فإن أراد ابن سينا بقوله من جميع جهته أي جهات وجوده فذلك أي أن هذا مقبول - أما أن أريد به الحاصيات والاضافات فهذا أمر غير مقبول ويلطل بما قيل<sup>(٢)</sup> .

فابن سينا وهو يقرر أن الله تعالى وحدة مطلقة من جميع الجهات ، لم يراع هذا حينما قال « عرض لها أن تعقل »<sup>١٤</sup> البس من الممكن أن تتلهم هذه الوحدة حينما يعرض بها أنها مبدأ أول للأشياء<sup>١٥</sup> ثم كيف يمكن أن يكون مبدأ أول للأشياء ثم لا يعقل هذه الأشياء<sup>١٦</sup> أن هذا تناقضاً يضع فيه ابن سينا نفسه

وبخيره أبو البركات بين أمرين ليعبر كلامه منطقياً « ما أن لا يكون مبدأ أولاً وبالتالي فلا إضافة له من أي وجه من الوجوه ، وإما أن يكون واجب الوجود

(١) المرجع السابق

(٢) المرجع السابق ٨٢ ، جزء التمارين ٨/١٠

« وحدة الذي قاله أبو البركات وما على ابن سينا قد عرج به ابن سينا في مجموع آخر يناقض ما قاله هنا ، ذلك قال في كتابه « الحس » بالاشارة ، في مسألة الحس ، وبالتالي أن تكون ذاته مدفوعة مع إضافة ما يمكنه الوجود ، فلحقها من حيث هي علة الوجود زيد ، ليست بواجبة الوجود ، بل من حيث ذاتها « وهذا يوافق أبو البركات ( ابن أبيه ) جزء التمارين ٨/١٠ »

مع كونه مبدأً أولاً للأشياء ، وهذا يرم أن لا يكون واجب الوجود من جميع الجهات أو جميع الوجوه

لكن أين سيبدأ يؤمن أو يعتقد ، الأمرين وهذا يسبب له تناقضاً شديداً بقول أوب المركبات « والذي أكرهه البرهان أنه واجب وجوده بـ ت ، فإما من جميع جهته ، أن كان من جهته وجوده هناك ، وأما في أخفاته ومساكناته فلا ، إن نزل بما قيل ، فإما أن لا يكون مبدأً أولاً وأما أن لا يكون واجب لوجود من جميع جهته أعني من جهة إضافاته إلى ما وجوده بعد وجوده مالدات »<sup>(١)</sup>.

ثم يورد أوب المركبات على الأمر الثاني الذي رتب عنه من مسا نظريته في علم الألهي

(٢) وهو قوله « أولاً أمور من خارج لم يكن هو محال ، ويكون له حال لا يلزم من ذاته بل من غيره »

وهذا القول يطله أوب المركبات ويرد بما سبق أن ذكره في فكرة الحلق وأما القول الأول « أولاً أمور من خارج لم يكن هو محال » فيقول فكذلك أولاً المحلوقات ، لم يكن مبدأً أولاً ، لكن ذلك ليس محال ، وأما قوله وتكون له حال لا يلزم من ذاته بل من غيره ، فقول بطل ، وذلك أن العلم إضافة لزمت عن ذات بالنسبة إلى مخلوقاته ، ومخلوقاته لزمت عن ذاته ، ولازم لازم الذات ، لازم لذات ، فبب لزمت من غيره كب قبل ، وأو لزمت لما لازم المحال ، ولا ينبغي حجة تلزم وهسم لم يورث على ذلك حجة بل أورثوه كالتين بنفسه وليس ينبغي من وجوده بطل »<sup>(٣)</sup>

(١) لفرجع السبق من ٨٢ ، جزء الثامن ١٠ / ٥

(٢) لفرجع السبق ، جزء الثامن ١٠ / ٩

وأما قول ابن سينا فيكون لغيره فيه تأثير ، أم في وجوده ووجود وجوده فلا ،  
وأما في اشباعه ونسبة شيء أصول أبسلته . ما يظل ولا يمتل وإنما تمت لفظة بلفظه  
أثباته من حيث شوقه لاسماع مثلاً مستحلاً ، وليس يعلم استحالة على ما علمت  
« كما يقول أبو البركات

وقوله بما أنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات  
الذاتية بأغنيائها ، والكائنة العاسدة بأنواعها أولاً وينتظم ذلك لأشخصها ، فهذا القول  
حق وغير مرفود في نظر أبي البركات

**والسبب في هذا كما يقول :**

لأنه يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه التحقل وجهة من جهات الإدراك فهو  
سميع بصير ، وبالجملة يدرك علم حكيم مقدر مدبر يسمع كل شيء علماً غنياً وشهادة  
قبل ومع ويعد » (١)

وينابع أبو البركات بدوره على ابن سينا في قوله إن الله تعالى يدرك لكلبت  
ولا يدرك لتجزيات يقول « وأما قوله أي من سينا ولا يجوز أن يكون عقلاً لهذه  
المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة أنها  
معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حده ، ولا واحدة من  
الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متميز الذات

فيجب أبو البركات « أن هذا القول مرفود ، وذلك لأمر واجب الوجود لا يتغير  
بإدراك المتغيرات ، ولا يجب إدراك المتغيرات تغير في ذاته سبحانه وتعالى » (٢)

(١) المرجع السابق ، جزء الثاني ، ١٠/٩٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٢ ، الجزء الثاني ، ١٠/٩٠ .

وقد سبق أن به أبو البركات على هذا القول وأبطله حجج مناقشه أي أرسطو في العلم الإلهي ( المستب ) .  
الاهت من ٧٧٠ ، ٧٦٠ .

مناقشته في الأمر الثالث وهو أن ندرك بالحواس الظاهرة يدرك على هيئته المادية ، ومن ثم لابد أن يكون الإدراك حاصراً حضوراً مدياً أمام الإدراك

ويرد عليه أبو البركات ومناقشه مناقشة عقلية مثالية يشعور من الأمر ، ويرى له أن الأشياء التي ندركها بحواسنا الظاهرة لابد إدراكها لأسباب هي

[١] أن هذه المادة المدركة موجودة حاضرة أمامنا ويرى أنها محواسبها أي ( بالعجز مثلاً ) ، لذلك فهي تعتبر عند من يرى أنها موجودة حاضرة

[٢] ولا يكون هذا الحضور موجوداً حاصراً إلا إذا كان السبب لهذا الجسم جسم مثله .

فابن سينا قد أخطأ حين قال : فالقرد كجسم لا يستطيع أن يرى إلا في مكان محدد وأن يكون هذا الجسم متشخصاً أمامه وهذه هي النسبة ، وقد يختلف بالنسبة لله لأن الله تعالى عقل كما يدعى ابن سينا وهذا الإدراك جسم

ومن العجيب في هذا الأمر كيف يرى كينداتي - أن ابن سينا يستعمل هذا الأمر ويعتبر أمراً واضحاً بسيطاً فيقول « وأعجب ما في هذا يقول استسهاله إذ قل أن الأمر فيه واضح مبين » (١)

بينما المسألة أكثر مما ظن ابن سينا لأمر منها

أنه لو كان الأمر كما قال أي أن الصورة لابد أن تكون حاضرة سطحت علاقة النفس بالنفس وهذه التي تنسب إلى الإنسان أو إلى الديدن بثلاثة ضلالت ( في ، مع ، وعند ) وكلها تؤدي إلى وجود النفس أو الروح حقيقة وأن كل لانها أو نصيبها .

(١) التعبير من م. ، جزء الثاني ص ٢٢٨

ومنها ، أنه من المعروف أن البصر يرفع صورة لشيء لمبصر أو المرئي إلى العقل أو إلى الخيال ، وهذا الرفع إما أن يكون مباشرة أي من غير وسائط فينتقل صورة المبصر إلى الخيال وهي جسمية مباشرة ، وإما أن يلقها قوة مجردة بواسطة فمكمها هنا حكم العقل

وفي كلتا الحالتين ندرك معقولتنا بـ ندركه محواسماً أو كان قول ابن سينا حقاً لما تم هذا الإدراك

يقول أبو البركات : « وإن كان هذا لقول حنا طي ما قيل ، لبطت غلائق النفوس الناطقة بالأبدن فلهذا تسبب إثباتها في ، ومع وعد ، مقدرة ومفارقة وعينية وحضور ، كما يتسبب لدركه إلى مدركه ، ثم لو كان هذا حقاً لما أدركنا بعقولنا معنى شيء مما ندركه نحو سنا البتة ، فلـ رأيه هو أن البصر يرفع صورة المبصر إلى الخيال وهو جسماني ، فاعقل أن أدركها في الخيال فقد أدركها جسمانية أيضاً ، وإن أدركها قوة جسمانية في خيال مثله ، إلى قوة أخرى ، فادركها لعقل فيها ، كان القول كذلك أيضاً ولو كنت بوسائط ما كنت ، إذ كان أول ما يلقاه ، أما أن يلقاه في قوة جسمانية فيكون حكمها حكم الأولى ، وأما أن يلقاه في قوة مجردة فمكمها حكم لعقل (١)

وإن اعترض معترض أن العقل لا يدركه في القوى الجسمانية بل يرفعها إليه ويبتزعها أو يجزئها ،

فيجزي أبو البركات أن كل هذه العذرات تقتضي نقلاً من الارتفاع إلى المرفوع إليه وحضوراً من المرفوع عند الارتفاع ، وكذلك من المختزع عند المختزع عنه ، والجرد عند الجرد عنه (٢)

(١) للمعترض ٨٥ ، ٨٦ ، مرة للعرض ١٠٠/٢ ، ١٠٤

(٢) للرجع السابق مرة للعرض ١٠٠/٢

ويرى أيضاً أنه « لولا نسبة لفـ » وحضور وما شئت سمع النفس إلى المدن لـ كان  
 آلة لها ، ورئى حركات لـ أدركها وبو لم يدركها لـ علانها كلية ولا حركية . وكيف  
 والشئ المدرك واحد في معده . والكلية تعرض له بعد كونه مدركاً باعتباره نسبة  
 وإضافة لتشابهة والمائلة إلى كثيرين ، وهو هو بعينه . وإذا عتبر من حيث هو لم يكن  
 كلياً ولا جزئياً ، وإن يدرك من حيث هو موجود لامن حيث هو كلي ولا جزئي .  
 وتعرض له الكلية والجزئية في الدهن بعد إدراكه . فمدرك الكلى هو مدرك الجزئي لا  
 معالة ، لأن الكلى هو الجزئي في ذاته ومعده ، إلا هي تسبب وإضافته التي صار بها  
 كلياً وجزئياً » (١) .

ويهد كله يبطل أبو البركات دعاوي الشيخ الرئيس

وكما نلاحظ أن هذين الرأيين وهو قول أرسطو و ابن سينا وأمثالهما لا يقول به  
 مسلم ، وهم بهذا قد عدلوا عن كلمة فضلاً عن من سبقهم من الفلاسفة

### يقول ابن تيمية :

« وقول أرسطو وابن سينا ، فلا يمكن أن يقولهما مسلم . ولهذا كان ذلك مما  
 كفرهم به الغراني وبغيره فضلاً عن أئمة المسلمين ، كمالك والشافعي وأحمد ، فإنهم  
 كفروا غلاة القدونية (٢) الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها . وكيف من  
 أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها » (٣)

(١) العشر ٨٧٣ . نرد الأثر من ١/١٠

(٢) يقصد غلاة القدونية هم الذين قالوا أن الآله يعلم الأشياء قبل وجودها . وأنه لا علم بالأشياء قبل  
 مستأنف وهم القدونية الأولى أتباع مفهد البهني وثيق الفيلسفي

انظر اللاكثني أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/٢٣ . ٢٥

(٣) ابن تيمية مدبر التبرش ١/٩

ويقول أيضاً « وأما قول من قال من الفلاسفة أنه لا يعلم إلا الكلبيات فهذا من  
أشبه الأقوال وبشرها ، ولهد لم يقل به أحد من طوائف الملّة ، وهؤلاء شر من المبكرين  
للعلم انضم من القدرية وقيروهم ، (١)

ولهذا كان لاس تسمية موقفاً من نقد ابن حنكلا لآلئ مسينة في مسألة العلم الإلهي  
نوصحه لبيان قيمة الموقف النقدي لأبي الجركات عند أهل السنة

---

(١) شرح السابق ٣٩٧/٨

### ثالثاً، مؤلف أهل السنة والجماعة من لقد أبي البركات ابن سينا :

وبعد أن تذكر كتب أهل السنة والجماعة مثابة في بن تنمية نقد أبو البركات أراي  
بن سينا في العلم الالهي<sup>(١)</sup> ، يعقب عليه ويوضح صحة هذا النقد  
فيقول : « مذكروا أبو البركات من أن العاقل لا يتقوم بما يعقله وأن فرض ذلك  
محال ، لأن كونه يعقل تابع لادائه ، وهو بعده بعدة بالذات ، فكيف يتقوم الوجود بما  
هو بعد لوجود بالذات ؟ »

فهذا كلام صحيح ، وهو مطرد في جميع الصفات اللازمة للموصوف أن ذات  
لا يتقوم بشيء مذهب ، ولا تكون صفة الموصوف جزءاً مقوماً عليه بالذات ، إذ  
كانت الصفة تابعة للموصوف ، فهي إلى أن تكون بعده بالذات أولى من أن تكون قبله  
بالذات ، فإن قدر أن هذا ترتيباً عالياً تكون فيه الصفة ذاتية قبل الموصوف أو بعده ،  
فإنها لا تكون إلا بعده »<sup>(٢)</sup> .

وإن قيل : لا ترضي هنا أصلاً ، من كلامها ملزم للآخر مقترن به

ثم يتقدم أحدهما الآخر ، وليس بينهما ترتيب عقلي ، كما ليس بينهما ترتيب  
زمانى ، فليس أحدهما قبل الآخر ، بل الموصوف وصفته اللازمة به موجودات معاً ، لم  
يسبق أحدهما الآخر ، سواء قدر أن الموصوف قديم أزلي واجب بعبء ، وصفته لازمة  
له ، أو قدر أنه محدث مطلق وصفته لازمة له<sup>(٣)</sup> .

ثم يستمر ابن تنمية في نقده لابن سينا - وليس هنا موضع تفصيل هذا - ويبطل  
كلامه في العلم الالهي - فيما يقتضيه الأمر الأول والثاني - بعشرين وجهاً<sup>(٤)</sup> .

(١) سطر ٧٠ / ٧١ ، ٧٢ .

(٢) بن تنمية : نزه العرش العقلي والعقل ١٠ / ١١ .

(٣) بن تنمية : نزه العرش ١٠ / ٨ ، ٩ .

(٤) انظر نزه العرش ١٠ / ١٢ ، ٨٤ .

ينخلق في بعضها مع أبي البركات ، وتتألف حجة ابن سينا ويبدو بأنه ساساً في  
تقصيده لسبب ، وتقتض دعائم المبدأ ، والرد على كل الاعتراضات الواردة عليه  
ومن هذه الوجوه والتي يؤيد فيها أبو البركات  
أحد مذكراته من نظري تقوم شيء بصفتها

الثاني أن يقال إذا قدر تقوم الموصوف بصفتها ، فهو متقوم بنفس  
علمه بالأنسب ، أو بنفس الأنسب ، معلومة ، والثاني باطل ، وهو بما ذكره الثاني  
نصحت قال : « قد اتته متقومه بما يغفل » وهذا باطل ، فاب إذا قدرنا عالم  
متقوماً بعلمه ، فليس يقوم به المعلوم ، إنما المقوم له علمه بالمعبر ، والنسوم قد  
يكون مفصلاً عنه ، فلا يكون شيئاً به ، فضلاً عن كونه لازماً له لا ذاتياً ولا عرضياً  
، فكيف يكون مقوماً له ؟<sup>(١)</sup> وهنا يؤيد أبو البركات في هذه النقطة  
وإن قال قائل يعني بالتقوم أنه أولاً المعلوم له كان العلم .

قيل له : هذا ليس مراده ، ولو كان مراده لكان باطلاً ، لأنه على هذا التقدير  
لا يكون العلم لا مفوماً ، فلا يقال : إما أن يكون مقوماً ، وإما أن يكون عارضاً ، وهو  
قد جعل هذا أحد القسمين .

وأيضاً فإنه على هذا التقدير يكون هذا سؤال الاستكمال بالعلوم الذي ذكره  
أرسطو وقد عرف جوهره من عدة أوجه

أحدها أن ذلك الغير هو مفعوله ، فلم يحتج إلى غيره بوجه من الوجوه

الثاني أنه لو قدر وجود موجود مستغن فيه ، كان أن يعلمه أكمل من  
أن لا يعلمه ، فإن اعلم صفة كمال ، والمكمل والمكمل به علموا ما هو مستغن عنهم ، كان  
أكمل لهم من أن لا يعلموه

(١) ابن سينا ، جرد التعارض ، ١٤/٦٠

الثالث أنه لو قدر وجود غيره واجب بنفسه ، أو موجود من ذلك الواجب بنفسه ، وذات لعدم هي التي اقتضت اعلم به لكان قد كمالاً له على هذا التقدير ، لم يكن هذا مما يتقبح وجوب وجوده

الرابع أن هذا وإن قدر أنه استكمال بالغير ، فلا دليل لهم على نفيه لامن جهة الوجوب ولامن جهة استحقاق الكمال ولامن غير ذلك ، بل الأدلة تقتضي شوبه<sup>(١)</sup> أما بالنسبة للأمر والأساس أثبت الذي يسي عليه ابن سينا نظريته في العلم ومارد عليه أبو البركات قال ابن تيمية يعلق على هذا الرد بما يلي

يقال ما ذكره أبو البركات يدل على تناقض بين سينا ، حيث زعم أنه ما ليس في مكان ، لا يكون الشيء المكاني إليه بسببه في انحصور عنده ، والعينة عنه ، وذكر أن الأمر في ذلك واضح سهل ، فإن هذا ما قلنا للقول أن النفس ليست جسمياً ، مع أن الجسم حاضر عندها ، لكن هذا التناقض يدل على بطلان أحد قوليه ، أما قوله « أن النفس ليست جسمياً » وأب قوله « ما ليس في مكان لا يكون للمكان إليه بسببه في انحصور عنده والغيبة عنه » ولا يلزم من ذلك أن تكون هذه القضية هي الكافية ، بل قد تكون الكافية قوله « أن النفس ليست إلا جسمياً »<sup>(٢)</sup>

ثم يقول : « ونظير هذا التناقض قوله « أن وجب الوجود يعقل من ذاته ماهو مبدأ له ، وهو مبدأ الموجودات التامة بأعيانها ، فيعقل الموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بانواعها ويتوسط ذلك أشخاصها ، فإنه إذا كان واجب الوجود يعقل الأكلان بأعيانها وهي أجسام وقد قال أن الجسم لا يرسم إلا في جسم » لزم أن يكون

(١) تلمذ ابن تيمية فرد التدرج ١ / ١٤ ١٥ ١٦ . حيث يتابع ابن تيمية ردوله على ابن سينا حتى

يصل إلى الطريق بها

(٢) رد التناقض ١٠ / ١٠١ ١٠٢

جسماً ومع قوله « ليس في مكان لا يكون الشيء المكاني إليه سمة في الحضور عنده والغيبة عنده

ومع قوله « الجسم الحاضر لوجوده إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم ، وليس يكون حاضراً عندما ليس بجسم .

فهذه الأقوال إذا شئنا يعضها إلى بعض ، لزم أن يكون واجب الوجود على قوله جسماً ، وأن تكون النفس على أقواله أيضاً جسماً <sup>(١)</sup>

وهذا كله يدل على أن ابن تيمية يتفق مع أبي البركات فيما قاله من أن سبباً وهم أسسه التي أقام عليها نظريته في العلم الإلهي ، لكنه يأخذ على أبي البركات نقصان حجته وأن قوله هذا ليس فيه ما يدل على بطلان كلام ابن سينا من إن ذلك حيث يقول « وما ذكره أبو البركات به هو إلزام لابن سينا بطريق المناقضة ، وليس فيه ما يدل على بطلان ما ذكره من الإدراك . وإنما أخرج أبو البركات على بطلان ذلك بأن البركات كبار ، والدرك إذا كان جسماً أن قوة في جسم فهو صغير لا يسعها » <sup>(٢)</sup>

ثم يوضح ابن تيمية أن هذا مما يؤخذ على أبي البركات « وهذه حجة ضعيفة ، فإن القائلين بأقسام الإدراك في إدراك لا يقولون أن المقسم فيه مسووي المقدار الموجود في الخارج ، كما أنهم لا يقولون أن المقسم حقيقة مساوية لمقيقة الموجود في الخارج » <sup>(٣)</sup>

ثم يوضح ابن تيمية ويقرر أن هذه الحجة لا تنفع صحة ذلك أبي البركات لعدم وحسن مذهبه في علم الإلهي .

يقول « وكذلك أبو البركات أثبت علمه بالكليات والوجوديات والاعتقالات ، لكنه قال في نقد وفي علمه بما لا يشاهد قولاً منكراً - منكره إن شاء الله » <sup>(٤)</sup>

(١) لرجع السابق .

(٢) لرجع السابق .

(٣) لرجع السابق ١٠٠/٦٠ .

(٤) لرجع السابق ١١٠/١١٠ .

ويقول أيضاً في موضع آخر

« وأب أبو البركات صاحب » لعنتر « وبحره ، فكانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك وملوكهم طريقة النظر العقلي بلا تقليد ، واستنارهم بانوار لدوت - أصبح قولاً في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء ، فاثبتت - أي أبي البركات - علم الرب بالبرهانيات ، ورد على سلة رداً جيداً ، وكذلك اثبت صفات الرب وأفعاله وبي ما بينه من أشد ، سفته . ورأى فساد قولهم في أسماء لموانث ، فعدل عن ذلك إلي أن اثبت للرب ما يقوم به الإرادات الموجبة للحوادث » (١) .

مختلصة هذا أن ابن تيمية يبع صحة ما ذهب إليه أبو البركات في هذه المسألة ، وأنه سلك طريق العبادة وخالف طريق الفلاسفة ، وانتصف لهذه المسألة من أرسطو وابن سينا ، ولكنه سب أن الأمر في القدر وبين ضعف حجة هؤلاء أعظم مما ذكره أبو البركات ، يقول بعد أن بين فساد قولهم في العلم وأن مثل هذه الأقوال من أعظم العورة على الله

« ولهذا لم تظن أبو البركات لصمد قول أرسطو أفرد مقالة في العلم ، وإنكم على بعض ما قاله في » لعنتر « وتصف منه بعض الانصاف ، مع أن الأمر أعظم مما ذكره أبو البركات وأعظم عندهم في نفيه أنه يستلزم التكاثر والتغير » (٢)

(١) ابن تيمية - ملهج لسنة ٧١٨/٩

« مسوقة بهذه المسألة من مسئلة التي كثر بها إمام انزالي فحاشا أن يقول مقدم العالم ، فكل علم الله بالبرهانيات ، والقول بذكر الماد . فكل الإنسان ليس حسيه ذكر بأن مخالفتهم التي لم يذهب إليها أحد من المسلمين أكثر من هذه مثل قولهم في النبوات والملائكة وكلام الله ، وقولهم في الصفات ، واتكاف مشيئة الله وقدره

(٢) ابن تيمية : رد هي الشافعيين من ١٦٢

## المبحث الثالث

### علم الله - عر رجل

#### عدد أبي البركات البهنادي

ويعد مانقد أبو البركات لفلسفة المشائفة ( ممثلة في ابن سينا ) عقد مصلا في كيفية علم الله ومعرفة الأشياء . وبما منحى آخر حالف فيه هذه الفلسفة . ويرى كيفية علم الله تعالى للجزئيات بأن يكون مملأً للصور العلمية التي تنتقش أو تنطبع في ذات الله أي مع لتزيه وعدم التشبيه وعدم الجسمية . وإما إلى عقد مقارنة بين العلم الإنساني والعلم الإلهي .

بقول : إن مدرك الجزئيات في عين المصورات والصورات ووسائل الحسوسات . ليس بقوة جسمانية كما ( يفسد في علم النفس )<sup>(١)</sup>

إن انقلاص مدرك الأشياء القريبة و البعيدة ، الفوقية والتحتية على حسب أوضاعها وأماكنها وتعلم الأشياء الموجودة وجوداً حسيماً في أبعادها الخارجية بالآلات التي خلقت لنا ، بل أن أب البركات يرى هذا أيضاً بالنسبة للموجودات الروحية كالثلاثية مثلاً عن طريق الاستدلال وهذا الاستدلال ، يقينا معرفياً ، وعم أنه ليس حسيماً

(١) المذهب النفسي عند أبي البركات هو : يرى الإنسان بنفسه ، وهذا الرأي مردوم بنسبة الفيلسوف ، سابق لكل معرفة أخرى . ويكون هذا الرأي كذلك فيه وأن لم يشعر بالأكليد الحسية ولقد قرنت هذه النظريات إلى حقائق نفسية أخرى ثابتة وثيقة بحكم جبهتها ، مثال ذلك أن شعور الإنسان المحقق بأنه و حد ذاته هو نفسه حتى يرى ويسمع ويفكر ويتذكر أو يربح أو يخسر . أي فعل نفسي آخر كالفعل في رأي أبي البركات لبعض النظريات المختلفة التي تقول بوجود ملكات انقلاص مثلاً هو وهو أن يهتف الذي يهتف بالمرء أثناء القهر يد يدك أن ب رأي هو نفس الذي أدركه . وأن هذا يهتف قائم في نفس الكائن الذي يقوم حقاً فيه وليس بصورة موجودة في الخارج كالمذهب ببعض المذاهب .

ولو استطاعت النفس أن تراه ، بالعين لأدركنها كما تدرك غيرها وتشافهه كما تشافه غيره من الأشياء ، ثم على مختلف أشكائها وأزمتها وهذا الإدراك لا يكون نقضاً أو لنقضاً للصورة في ذات النفس وليس فيه الحق بالجمعية

ومن هنا يبدأ أبو البركات ، فيقسم الإدراكات إلى صنفين

لصنف الأول وجودية تشاهد في الأعيان

الصنف الثاني ذهنية تلحظ بالأفعال ،

ثم يمثل للصنف الأول ، كتاب مصر ت إذا أدركها بحواسها لا يكون إدراكها بها يستقال صورها من آلات حس - كما يعتقد من يقول بالانعكاس صورة المصير في العين أو في الروح الذي عند ملتقى السمعتين ، واتضح وضوحاً شافياً أن إدراكها يدركها حيث هي ، البعيد على بعد ، والقريب على قربه وبحسب اسمه سميّاً وشمالاً وشرقاً وأسطراً ، فهكذا يكون إدراكها للموجودات لخصوصية التي هيئتها إلى إدراكها بالآلات التي خلقت لنا ، وتعتقد مثل ذلك في الموجودات الروحانية التي لا تدركها بالآلات الحسية وتعلمها وبغيرها معرفة استدلالية ، وأرغمونا لو وصلت إليها ، كما تصل إلى المرئي بالعين حتى شافهت نراتها ، لو نها أدركها كذلك أيضاً ، <sup>(١)</sup> .

ويعد أن يقرر أبو البركات هذا ، ومن منطقته يوضح كيفية عدم الله فيعتقد مقارنة بين العلم الإلهي والعالم الإنساني ويوضح أن العلم الإلهي أكمل وأوسع على تخشبه بينهم في المبدأ ،

ومن ثم يقول أبو البركات : « فلا مانع يصفنا ولا حاجة تدفع عن أن نقول بأن الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك أيضاً من حيث لا يحتاج منه منها شيء بشيء ، ولا يصيق وسعه عن إدراك كل شيء كمن لم تصق قدرته عن إيجادها بأسرها أو يدركه

(١) لجمع السابق من ٨٨

لها إدراك نفوساً لجسمها على لوجه الذي لا يلزم منه حلول بتركه في استدارته على ما قال به أصحاب الطول ، ولا التشكل بشكل في جسم كما قاله الجسمنون ، ولكن على الوجه الذي تتركه به نفوسنا إذ تتركه من بعيد وقريب وصغير وكبير ، خصوصاً من البصائر فإنه فيها أثير ، وقد وضع أن حكم غيرها من المحسوسات حكمها أيضاً .<sup>(١)</sup>

« وهو بهذا يرد على ما ذهب إليه بن سينا من نكار علم الله بالضرئيات ويجعل علمه كالإدراك المباشر لأهل الموجود والألوق ، وينكر أيضاً على طرئ الجسمنة والاوليين ما ذهبوا إليه من أراء لا تتفق مع ما يجب أن تكون عليه لأوهية من قدرة مطلقة وكمال فائق .<sup>(٢)</sup> »

وهذه المثال من أثير البركات يدكر بما قاله إمام لمزالي حينما قارن بين الإنسان وبين الله تعالى ويحرف بين مثال والمثل بدفعه إلى أن يعبر الذي قد وقع لهم أن أمثال في حق أوصاف الله لا يجوز مبنغعه ، وذلك أن المتوهم لم يعبر بين المثال والمثال ، فإن المثال يحتاج إليه في أن يستخلصه المعنى المعقول من تصور المحسوسة مدورة توصفه وتوصل ذلك المعنى المعقول إلى الفهم وليس لله تعالى مثل فهو ليس كمثله شيء ، ولكن إذا لم يكن له مثل فهو له مثال ، حيث أن الله تعالى لما كان موجوداً قائماً بنفسه حياً شامخاً بصيراً عالماً قادراً متكهماً ، فالإنسان كذلك ، ولو لم يكن لإنسان موصوفاً بهذه الأوصاف ، فإنه لم يفرق الله تعالى ، فإن كل ما لم يجد الإنسان له من نفسه مثلاً يعسر عليه التصديق به والأقرب به أيضاً .

(١) المرجع السابق من كتاب ٨٩ .

(٢) د محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام من ٢٠٠ .

وكذلك فإن علم الإنسان لا يجيد بالخص وصف لله تعالى ، لأنه ليس في الابدعات  
والمخلوقات مثال يتمودج من ذلك الوصف الخاص ، وكذلك الاسم للوصف الخاص الذي  
له تعالى ، فلذلك لا يعرف الله تعالى إلا لله تعالى ، أي أخص وصفه وبكته معرفته ، فإن  
من قال إن الإنسان حي قادر سميع بصير متكلم ، و لله تعالى كذلك فإن هذا القدر  
لا يكون مشبهها ، فخر لتشبيهه اشات المشاركة في الوصف والأخص ، أنش فالمثال في  
حق الله تعالى جواز ، والمثل في حقه سبحانه مستحيل .<sup>(١)</sup>

ثم يقارن أبو البركات مرة أخرى بين العلم الإلهي والعلم الإنساني في إدراكه  
للصور الذهنية ، ويقسم الصور الذهنية إلى نوعين

النوع الأول ، ما يكون مسبباً للموجود كصورة الخيال في نفس الصانع بهذه  
الصورة هي الشكل الذي يصبح الصانع على وفقه لتحال فكتتها لعله في وجوده

النوع الثاني ، ما يكون الموجود وسبباً كصورة الشمس وصورة القمر في ذهن  
العارف بهما ، فالعلم الموجود هو الالة في شئيه صورته في ذهن العارف به

ثم بعد ذلك يحدد علم الله من هذين النوعين فيقول : « أن تصور العلمية في عالم  
الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصانع وأنطحت لا من قبيل الشمس والقمر بقياس  
إلى الإنسان ، فلذلك قبل أفلاطون بالمثل والقمر لب وكيف لا وهي لمثل الحقيقية بل  
للموجودات مثلاً وبسببها وهي أم الكتب فهكذا يجب أن تتصور في معرفة الله  
تعالى وطلعه »<sup>(٢)</sup>

إذا تلوم نظرية أبي البركات في العلم الإلهي على ثلاث أمس

الأول أن علم الله تعالى قديم وهو صلة انكشاف تخلق القدرة على وفقه ، وكل  
للموجودات إنما ظهرت في الوجود بعد أن علمها الله تعالى علماً سابقاً

(١) د. محمد جليل شريف : الله والعالم والإنسان ص ٢١٦

(٢) لمؤيد ص ٩٣

الثاني أن علم الله تعالى شامل للكلية والجزئية من غير ذاته وهو يعلم المراتب أو الأشياء على كل حال في جميع الأزمنة والأمكنة . وبهذا يحالفت آرسطو الذي قال علم الله قاصر على ذاته ، وبخلاف أيضاً ابن سينا الذي يقول أن علم الله قاصر على ذاته وعلى الأمور الكلية من غير ذاته

الثالث ثبت علم الله تعالى بالمراتب دون أن يكون محلاً للصور التي تنتقش في ذاته ، وعلاقة هي علاقة الانكشاف الذي يتأدى من الذات العامة إلى التبركات والمعلومات أيث كانت وكيفما كانت<sup>(١)</sup>

وبهذا يهدم أبو البركات مذهب الفلاسفة في علم الله ويظهر تهافتهم في اعرار وانكار لما قد له ولك ثقة في أنه لا توجد حجة لردّه برهانية ولا جدلية . فكيف نصدر علوم ومعرفة العالمين عن لاعلم له ولا معرفة كما يقول الفلاسفة .

يقول أبو البركات هي هذا المبدأ : إن المشائين من المسلمين اختلفوا على المبدأ الأول لتساثر الموجودات واحد هو واجب الوجود بذاته ، فوجوب وجوده عن واجب الوجود بذاته ، فعنه صير العلم والمعرفة أيضاً لأنه ليس غيره ، فكيف يكون مبدأ صدور علوم العالمين ومعرفة العلم عن لاعلم له ولا علم عنه ؟ ولعلم والمعرفة معاً لا يتصور أحدهما بوجود وجودهما بذاتهما وكل ما ليس واجب الوجود بذاته فوجوب وجوده عن واجب الوجود بذاته ويصير العلم معمم . وحائق المعرفة معرفة ، فكيف يعرف من لا يعرف ، ويعلم من لا يعلم ؟<sup>(٢)</sup>

ثم يقول هذا أصل لازم من تحليل النظر لا وجه لردّه بحجة برهانية ولا جدلية<sup>(٣)</sup>

(١) مخالف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٦٥

(٢) انظر ص ٩٤

(٣) أرجع السابق نفس الصفحة

أما البرهانية فيثبتها أمم البركات بأن وجود الله واجب بذاته وهذا خاص له  
سمحاته ثور غيره من المخلوقات ، وهو معلوم مكتسب بالتدريس

وأما الجدلية فانه يذكر لهم أنهم بدأوا اسمهم على ما هو مجهول والمفهوم على  
طالب النظر أو المتعلم أن يثبت ، علوم ومبادئه من الأفكار الوثيق من سمعتها فيرتقى  
بهذا المعلوم ، فيقضي إلى معلوم مجهول ، أم إذا لم يجد الباحث ما يعرف أن يثبت به  
مجهوله ، أو يعارض هذا المجهول مع ما قرره هو من قواعد ومسلّمات قينفي أن يدعى  
هذا المجهول جانباً حتى يتكشف لجلاله ويتضح أمره

يقول أير البركات : وأما الجدلية قلناه مما يسلمونه ويعترفون به ويرافقون عليه  
ولا يعرفون ربههم إلا به ، أعني ذاته وعده واجب لوجود بذاته ومن سطر المائل به  
يسلمه ويسلم لروم ما يلزم عنه فقد أقصمه في الوجدل على سائر الماهيات ، وصناعة  
النظر لغير المتأمل منه إذ حقق أصلاً وتيقن معلوماً حصلاً ينظر بصراً إلى سوانق  
علمه وتامل بسببته إلى ما هو مجهول حتى يكتسبه ويحصله بذلك المعلوم السابق ، فرب  
قدر على كسبه فذاك وإلا ثبت في علمه على معلومه وترك المجهول في مهلة لطلب ما  
أن نقض المعلوم بالمجهول ورد الحامض بالصوب قلناه لا يثبت له علم ولا يصبح له يقين  
في معلوم أبداً ويكون كمن ينقض الأساس ليد ، الجدار فلا يسقى الأساس ولا يجد ،  
معنى هذا كان ينبغي أن يقولوا أنه لبدأ الأول لكل علم ومعرفة كمن هو مبدأ كل  
معلوم ومبدأ العلم عالم ، ولا فلعلم مبدأ أول غيره ولا مبدأ أول سواء هذا مجال قلنا  
شكبه عليهم بعد ذلك كيفية المعرفة والعلم وخالف طريقتهم أصلاً من أصول أسموها فلا  
صبر ، قلناه قد اشتبه عليهم ذلك في أنفسهم فكيف لا يشتبه عليهم في المبدأ الأول ،<sup>(١)</sup>

ولكن هل هم لله تعالى هو ذاته أم هو أمر غير ذاته ؟<sup>(٢)</sup>

(١) انظر للرجع السابق من ٩١ ، ٩٥

(٢) للرجع السابق من ٩٢

يرى أبو البركات أن « معرفة ذاته بداته لا تقار أن تكون عيو ذاته أو هي » .  
 قال فريق منهم أن معرفته ذاته بذاته هي ذاته من غير تكرار فالعقل والعقل والمعقول  
 واحد فيه وهذا عقل وعقل ومعقول لا يعقل . فأن الأول ذات فعالة والثاني فعل صادر  
 عنه . وتعرض أن الثالث هو تلك الذات الأولى حتى يكون المدرك هو المدرك ، أعني  
 مدرك ذاته ، فكيف يكون الإدراك الذي هو لعمل هو ادرك وهو المدرك . وبالفريق بين  
 إدراكه ولا إدراكه ، فكيف يصدق إيجاب الإدراك ويكتب سنده . في الموجب وما  
 المنسوب وما الصانع وما الكذب؟ <sup>(١)</sup> إذا المسألة على ذلك لا تعرف وليس لها جواب  
 إلا أن أبا البركات استقره بقوله هذا الفريق الذي قال بذلك والذي يرى أنهم يتكلمون  
 بأشياء بلهسون به . سى السمع وهي غير مفهومة ولا معقولة ، لأنها لا تفرق بين الذات  
 وبين العلم ، إذا فعاً هو رأي لفندي في ذلك ؟ .

ويذهب أبو البركات هذا الفريق ويذهب إلى أن علم الله تعالى غير اندت بقوله  
 « أن معرفة الأول تعالى بذاته غير ذاته ، وكذلك معرفته بمعرفته بذاته ، فكيف بمعرفته  
 بمخلوقاته ، وأيكن على ما يسمون بأول مخلوق معها ما يقررون بصوره عنه بدته  
 بإرادته التي في سمعها معرفته به وحتبارها لسمعه عنه ، كل ذلك معرفة وعلم له  
 صورة حاصلة عند العالم ، فكيف تلك الصورة وأين مطه ، » <sup>(٢)</sup>

ثم يفرق أبو البركات (أخيراً) في موضوع العلم الإلهي بين كون العلم في العالم ،  
 وكيفية من الصور الذاتية التي تتشكل وتفرق في الموضوعات الهيولانية أي ( كون  
 الشيء في الشيء مثل النفس في البدن و الضوء في البيت فوجه الشيء ، كما يرى في  
 لفظه (في) فلفظة ( في ) تتناول من هذه الوجود معاً عدة كل واحد منها ، غير الآخر  
 فهي في هذه أيضاً تتناول معنى غير تلك المعاني كلها من اجتماع الأعداد معاً في

(١) المرجع السابق ص ٩٧

(٢) المرجع السابق ص ٩٨

لنفس العارضة بها . فكيف لا يتصور النفس نكته ما هيبتها وهي ذاتها ولا تعرفها  
بغير المعرفة الاستدلالية ، كذلك لا يعرف ما لمسه من المعرفة و لعلوم إلا بالمعرفة  
الاستدلالية أيضاً <sup>(١)</sup> .

فعدلول هذا لا ، في « غير مدلوله في جميع ما قلنا مما نتصوره وعرفه » كما  
أن هذا الذي فيه والذي هو فيه غير مما نتصوره ونعلم على ذاته انطلاقاً من أن  
وإشافته بل بالاستدلال <sup>(٢)</sup> . ومن ثم يقرر أنه إن كانت هذه الحال في نفوسنا  
فكيف بالمبدأ الأول

فالفريق بيننا وبينه كالفرق بين معرفتنا ومعرفته . ووجدنا وجوده  
وقدوتنا وقدرته

فإن يثبت أن البركات لله تعالى اعلم التام الكامل لكن دون مشابهة أو مماثلة أو  
كيفية إن لم مع الفئزفة عن مشابهة لمخلوقين والمادة .

يقول « فالحق أنه منزّه عن هذه المشابهة ، لكن بسبب إلّا هي وإيجاده بل بالفرق  
بين « الفيين » وجعل أبعد في الفرق كالعد بين الفرق بينهما ، وقس عليه من فرقت  
في قول « في » من حبس نفسك وحال عيرف . مما تقول عنه « في » والانسب المعنى  
أعلاً وبعد بما شئت ، فقد غير لأدب . من ذلك فقلوا قارة عنده وقارة له وقارة  
وعرف « وقارة يعلم » وقارة يرى . وقارة يسمع <sup>(٣)</sup> .

فإن بهذا يتبيّن أن الفرق بين إبراك أو علم نفوسنا وبين العلم الإلهي يتحصن في  
مدلول اللفظ بالأقل و الأكثر و الأخص والأشرف والمسط والمركب الأنقص و الأكمل ،

(١) المرجع السابق

(٢) كسر من ٩٩ عن الفيز

(٣) ليعبر من ٩٩

فهكذا يكون الفرق لا بالسلب الكلي ، فهذا يعال إن قل أنه لا يعقل إن ذاته يعصد  
أرسطو وموجودا واحدا هو أول موجوداته<sup>(١)</sup>

ثم يعرج على ابن سينا وأمثاله أي الذين قدأوا بأنه يترك الكليات من الموجودات  
و لأليات من المحطقات فهؤلاء لا يبرهم كما يرى أبو البركات ، لا ما قيل في التغير  
والتبدل وقد كفى فيه لقول فكما أن المعلومت ليست هذه كانتقوش في الأجسام  
المعرفة لخدمة تلك لا يكون التغير هذه بها كالتغير بهذه أيضاً وكيف<sup>(٢)</sup>

ثم يقرر أن معرفة الإنسان بربه توتبط بعظم معرفته بنفسه ، وسلم المعرفة  
للإنسان بربه هي معرفته بنفسه فأنه أهاب الأول من باب العلم بعالم الربوبية وقد  
عرفت الحال في ذلك في النفس ، وكيف لا يكون لها بهذا هذا التغير والتفصال الذي  
يكون للموضوعات بالصورة والأشكال ، فكيف يكون للمبدأ الأول<sup>(٣)</sup>

فذا يرى أبو البركات أن من الممكن أن يكون علم الله معدداً ، وهذا يصدق على  
معرفة اليهوديات ، ويخص من خلاف ذلك بمدغمه في النفس الذي ثبت أن صورة  
الأشياء المدركة المحتزنة في النفوس إنسانية غير مدنية مثل الكائن الذي أدركها ،  
وبعد يسو العلم الإلهي شبيهاً إلى حد ما بعلم الإنساني<sup>(٤)</sup>

وهذا يذكرنا بموقف فخر الدين أريزي الذي لم يقل هو أيضاً نظرية ابن سينا  
في العلم الإلهي ، والتي سبق بيانها من أن الله تعالى لا يعلم الجراثيم الموجودة في  
لعالم وإنما تكون معرفة الله للجراثيم المتغيرة معرفة كلية واعتمد في هذا على فكرة

(١) المصدر السابق

(٢) المصدر السابق

(٣) المرجع السابق

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ص ٤٦٨

« العقلية » فإلله يعلم الوجودات التي تؤدي إلى كل أحداث هذا العالم الأرضي ، فيكون بالضرورة مالم يتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة » (١).

وهذا يدس على تأثير فخر لنين اراري بأنني لتركات فيما يتعلق بهذا الموضوع . يقول الرازي : « فواجب الوجود لا يعلم الأشياء من الأشياء لا لكائناته ذاته العقلية متقومة بما يعقل أو يعلم ، فيكون قوامها بالعقول . فلا تكون ذاته واجبة لوجود ذاته ، ويكون له حال التعلل أو لعلم مثلاً لازمة من غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال في حق وجب لوجوده » فالله تعالى يعلم الأشياء على أنه حيدوها يعقل من ذاته ما هو ممدأ له . يعقل ذاته على أنه مبدأ للوجودات لكائنة الغاسدة بأنواعها . فهو سبحانه لا يعقل الأفراد المتغيرة ولا يصبح أن يعقل للأفراد أو الجزئيات ، لأن هذه الأفراد وتلك الجزئيات لا تكون على حال ، فهي مرة تكون موجودة غير معدومة ، ومرة أخرى معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من هذين الأمرين صورة عقلية . وهذا يقتضي التغير في ذاته ، تبعاً لتعدد الصور العقلية والوحد (٢).

ويقول لاراي : « أن وجب الوجود يجب أن تقارن دته سائر الماهيات فهو عالم بجميع الماهيات التي تعاضده ولعالم بغيره يمكنه أن يعلم ذاته علياري عالم بذاته وما يمكنه في حقه فهو واجب فاسري واجب أن يكون عالماً بذاته وكل المعلومات الكلية » (٣).

ومن أعلوم أن هذه المسألة هي إحدى المسائل التي كثر فيها أمام الفيزيائيين الفلاسفة ، ولكن إذا كان الفيزيائي قد رمى الفلاسفة بالكفر بقولهم أن الله تعالى لا يعلم

(١) د. محمد شرف الله والدائم والإيمان من ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، دار المعارف بمصر .

(٢) سفر البحوث الفلسفية لاراي من ٤٦٩ ، د. فتح الله حبيب ، فخر الدين القزويني من ١١٦ ، ١١٧ ، دار الجامعات المصرية ١٩٧٦ .

(٣) البحوث الفلسفية من ٤٦٩ .

الحركات ، فإن الزاري لا يتسعه في ذلك . بل انه فعل كما فعل أنوار البركات البغدادي . أي أنه قد تصدى لهم بالنقد والرد على أقوالهم ومناقشتها مستحبنا في ذلك باعتراضات أبولبركات البغدادي <sup>(١)</sup>

يقول الزاري " واعترض الشيخ أبو البركات ، مقول " فوكم لو كان علمه بالأشياء مستفاد من الأشياء ، لكان لغيره منحل في تنميه ذنه وهذا لأول مقصود أي أنه يوم منه نفي كونه دغلا . وكما أن نفي الفعل عنه بعد باطلا ، فكذلك مناقضه بعد باطلا أيضا " <sup>(٢)</sup>

ويناسخ نقده الفلاسفة بقوله " قالوا ( يقصد الفلاسفة لتكرين لعلم الله بالجزئيات أن الباري تعالى لو كان مشتركا للجزئيات لكس ذلك متعينا به ، لأنه يكون دائما منتظلا من مركز الى مركز . وذلك الانتقال يوجب الكلل والتعب ، حيث أن الانتسار اذا وانطب على الفكر يتلقى به من أنه أصعب يستريح ذ أعرض عن تلك الأفكار ، أن فالباري تعالى لو كن مشترك للتمييزات لكان دائم في ذلك الانتقال " <sup>(٣)</sup>

ولكن فخر الدين الرازي يعترض على هذا القول بنفس الاعتراض الذي وجهه أنوار البركات البغدادي ، وفي هذا يقول الزاري " واعترض أنوار البركات صاحب لمعتبر على هذه الحجة فقال " نهم جعلوا الحركة السرمدة لأجرام الأقاليم لذة وسعادة لها . لكونها ملائمة لها وهي غير حذرة عنها فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معلول الى معلول لا يذ أيضا " <sup>(٤)</sup>

وهذا يوضح مدى تأثير آراء أبي البركات في من جاء بعده من الفلاسفة

(١) د شيخ الله خليفة شعر الدين الرازي ص ١١٧ من نماذج الحجة د محسنون الله والعالم والانتسار ص ٢٧

(٢) الزاري : تبصير الشريعة ٤٧٩/٢ ، مكتبة الأسد طهر ١٩٦٦

(٣) المصدر السابق ٤٧٩ / ٢ ، ١٨٠

(٤) الرازي : تبصير الشريعة ٤٨٠/٢ ، أنوار البركات لمعتبر : اللهيات ص ٨٨ ، ٩٠

## المبحث الرابع

### دراسة ونقد لرأي أبي البركات في العلم . لاإلهي على ضوء رأي أهل السنة والجماعة

لقد اشتهر من خلال مذكراته من نقد أبي البركات للتصورية لأرسطية  
والشائية في علم ، لاإلهي ، أنه خالفهما مخالفة جوهرية ، وعدم لأسس  
التي اعتمدوا عليها ، ولم يكشف بهذا بل أنه وصح مايراه صحيحا في هذه  
المسألة الهامة ، وأثبت قواعد أساسية تقترب من موقف أهل السنة والجماعة من  
خلال مقارنته بين علم الإلهي وعلم النفس ، أن يصح لقارئ الصورة المثلى لعلم الله  
من وجوه ذلك بآثاره عدم مسألة أو الشمايهة بين علمي ، فالأمر بالصيغة لله أشد  
صعوبة وأكثر عموض - كما هو - وبذلك أثبت العلم لله تعالى بطريق بسيط  
واضح أقرب إلى وحى الشعور والبداهة لتقرب الصورة عند العامة - وقد  
من منهجه في إثبات العقائد - وهذا الطريق أصدق وأعق من الذي لجأ إليه أرسطو  
أو أير صيدا ، والدان هاد من لصواب ، ويتعنون عن الجادة ، من جعل بعض  
العلماء يقولون بتفكيره

لقد استطاع بن ماسكا أن يقيم اعمدة هذه المسألة على أسس واسعة  
تستمد قوتها من هدى الشرائع والأخبار وخاصة القرآن الكريم ، وثبت في وضوح  
وبسطة علم الله عز وجل الشامل وأقام نصريته في اسم لاإلهي على  
محورين أساسيين

للمحور الأول ثبت أن العقل والنفس شيء واحد وبهذا هدم مقالته المشاؤون من  
التفرقة والنفس وكان منهجه في هذا هو لغة الشعور ولغة البداهة والتي تسهل تقري  
يشعر بأنه هو الذي أبصر وسمع وتفكر ، وأنه هو دة لا يفسد فيه ولا انقسم ، ومن

هذا فيما يقال من الانشطار و الانفصال بين مفرد هذه ومفرد ذلك من المفردات زعم  
باطل ، ودعوى ينحصرها العقل والشعور .<sup>(١)</sup>

أما المحذور لثاني فقد سديعة لأدراك عدد المشائين ورفض انتقال تصور  
واحدبها وانتقاله ، بنفس المصحح وهو لغة لشعور والاحساس الذاتي والعاصمي عدد  
الناس جميعا

ويبقى المحذورين عدم لتفريتين ، وباتالي لم يعد هناك فروق بين كليات وجردات ،  
وأرسي نظريته في العلم على أساس برضي .هـ ادين أمسا ثابتة فلسفية ظلت  
ومتغل في حلول الفلاسفة شجا لا يتزعج .<sup>(٢)</sup>

هذه الأسس التي أرساها بن ملك في العلم لالهي لم يسل عنها أهل لسنة  
والجماعة ، بل أشتوه وأشدو به . يقول شيخ الاسلام ابن تيمية في هذا : وما  
أبوالبركات صاحب المغتير ويحوه ، فكانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك ، وسلوكهم طريق  
النظر العقلي بالتقليد ، واستتارهم بأول السموت أصلح قولاً في هذا الساب من  
هؤلاء . مما ثبت علم لرب بجزئيات ، ورأى على سلفه رداً جيداً ، وكذلك اشت  
صفات الرب وأفعاله ، وبين ما يبيته من أخطاء سبعة ، ورأى فساد قولهم في أسباب  
الحوادث ، فعدل عن ذلك إلى أن أثبت للرب تعالى مايقول به من الازدات الموجبة  
للحوادث .<sup>(٣)</sup>

اضافة إلى أنه أشار بهذا القول ويكر أن مانع الله أن ملك في العلم  
الالهي هو ماذهب إليه نظار المسلمين . وهو عسى عادل عليه الكتاب لسنة ، ويكره  
أكمة السنة .<sup>(٤)</sup>

(١) د أحمد الخليل مؤلف أبي البركات من الفلسفة الشافعية ص ٣٧٠

(٢) انظر المرجع السابق

(٣) منهاج السنة ٢١٨/٨

(٤) انظر درء التعارض ٤٠٧/٨

وبكل هذا يثبت أن أهل السنة والجماعة أسدو الفسار لأهل الفضل ويكروا أن أبى  
ملكاً أثبت علم الله عز وجل بالكليات والمزديبات والتفريعات (١)

وحتى تكتمل هذه المسألة الهامة ، أيقن في أجمال علم الله عز وجل كما يقرره  
علماء السلف الصالح رضوان الله عليهم  
علم الله كما يقرره علماء السلف :

يثبت أهل السنة والجماعة العلم لله تعالى ، ويقولون أنه سبحانه يحيط بكل شيء  
علماً ، وأخصى كل شيء عدداً ، وأنه تعالى علمه أزلي يعلم ما سيكون وما كان وما هو  
كائن ولأدلة على ذلك كثيرة جد من الكتاب والسنة

يقول تعالى [ نعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به عسى (٢)

ويقول تعالى [ إن الله بكل شيء عليم (٣)

وقال أيضاً [ يعلم ما بين يديهم وما خلفهم ولا يحيطون به عسى (٤)

واسئله [ وعنده مغام الحجب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما بين السما والارض  
واسئله من ورقة إلا يعلمها ولا حبه في ظلمات الأرض ولا رعب ولا يأس ولا في  
كتاب مبين (٥)

(١) انظر للرجع السابق ١٠/١١٠

(٢) سورة طه : آية ١١٠

(٣) سورة النجم : آية ٦٢

(٤) سورة الحديد : آية ٤

(٥) سورة الانعام : آية ٥٦

وكما جاء في حديث الاستحبة وتكرهه صفة لظم والقصة " اللهم امي  
استخبرك بعلمك (١)

يقول السهقي " وفي هذا الحديث الصحيح اثبات صفة العلم ، وصفة  
القصة (٢) فانه تعالى في محكم تنزيهه أخبر أنه أدرك القرآن بعلمه حيث قال  
{ لكن الله يشهد بما أنزل إليه أنه علمه ، ولئلا تكونوا تعلمون } وكما  
شاهدنا (٣)

وقال تعالى { أمر ينزلنا أنزلنا كل سورة عشر سور مثله مبتدأة ، وأدعو من  
استطاعهم من حوز الله أن أكثر صائرين فأبصر يستجيبون ، لكم فاعلموا أن  
أنزل يعلم الله ، وأن لا إله إلا هو ، فهل أنتم مسلمون } (٤) .

وتكره ابن تيمية أقوال العلماء في قوله تعالى " أنزله بعلمه

" فصف قيل أنزله بعلمه علمه ، أو أنزله من علمه فقوله أنزله بعلمه أي فيه علمه  
بما كان وسيكون وما أخبر به وهو أيضا مما يدل على أنه حق ، فانه اذا أخبر بالغيب  
الذي لا يعلمه إلا الله على أن الله أخبره به (٥)

(١) الحديث من جبر وعسى له عده أخرجه البصري في كتاب الدعوات . باب الدعاء عند الاستحابة وفتح  
لياري ١١ / ١٨٢ ( )

وفي سان أبي داود ، كتاب الصلاة ، باب الاستحابة ١٨٩ / ٩ .

وأخرجه النسائي في مسند ، كتاب النكاح ٨٠ / ٨١ .

وأخرجه الترمذي في كتاب الصلاة ، كتاب سجدة في الاستحابة ٢٦٩ / ٦ وقال حديث جابر حديث حسن  
صحيح قريب حديث رقم ( ١٢٨ )

(٢) البيهقي الاعتقاد وهداية إلى سبيل الرشاد ص ١٠٥ ، صححه وعلق عليه كتاب المعون

(٣) سورة النساء آية ١٦٦

(٤) سورة هود : آية ١٢ - ١٤

(٥) ابن تيمية التفسير الكبير ١١ / ٢١ ، ١٢٢



**الثالث:** ولأن من المخلوقات من هو عالم ، والعلم صفة كمال ، فلو لم يكن الله عالماً لكان في المخلوقات من هو أكمل منه وكل علم في المخلوق له استفادة من حقائقه . وراهب الكمال أحق به ، وقاله الشري لمبليه \* (١)

لقد قرر أهل السنة وجماعة أن الذي يدل عليه لشرع هو أن الله يعلم الأشياء قبل كونها ويظهر أيضاً حين كونه ، وإذا يكن الحق في مسألة علم الله بالحوادث والحوادث المتجددة هو الإيمان بأن الله عز وجل نفعها حين وجودها ، مع علمه بأنها ستكون قبل وجودها ، وأن العلم بكونها حين حدوثها لا يتوقف عليه نقص في ذاته مادام يؤمن أنه تعالى ليس كمثلنا شيء في ذاته وصفاته وأفعاله ، والشكوك التي أثرت فلولم التقيد في علم الله مبنية على قيامه بالعلم بالحادث كما أنشأنا إلى أنه ضد كلامنا عن العلم الإلهي ضد الفلاسفة ، وقد ورد في بعض يجلته ابن ملكا ، وقد الذي يجب الإيمان به في هذه القضية ، وهو كذا دل عليه الكتب والسنة وقد تحدث في هذا شيخ الإسلام ابن تيمية فقال تحت عنوان أدلة القرآن والحديث على اثبات العلم لله تعالى

" وعدة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى كقولهم " لا تعلم " حتى نعلم " يشوهم أن هذا ينفي علمه السابق بل سيكون ، وهذا جهول ، فإن القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون في غير موضع ، بل أبلغ من ذلك أنه قد مر مقادير لخلائق كلها وكسب ذلك قبل أن يخلقها فقد علم ما سيحدثه علماً مفصلاً وكتب ذلك ، وأجبر به أخبر به من ذلك قبل أن يكون ، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده ، ثم ، علمه علماً كائناتاً مع صلته الذي تقدم أنه سيكون فهذا هو الكمال ، وبذلك جاء لقرآن في غير موضع دل وبأشوات رؤية الرب له بعد وجوده ، كما

(١) د. محمد حسين فراس شرح المبدية بواسطة ابن تيمية ص ٤٧ دار ابن القيم أيضاً شرح المبدية لأصحابنا ، تقديم حسن بن سفيان

قال تعالى ( وقل اعلموا عسى يرى الله عنكم ورسوله والمؤمنين )<sup>(١)</sup> فاحصر أنه  
سيرى أعمالهم<sup>(٢)</sup>

وقد دل الكتاب والسنة و اتفاق سلف الأمة ودلائل الحقل على أنه سميع بصير ،  
والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم ، فإذا خلق لأشياء وإها سبحانه وإن دعاه سمع  
دعاهم ، وسمع نجاهم ، كما قال تعالى ( قد سمع الله قول التي تحذرك في  
روحها وشئت أنبي الله ، والله سميع عليم كما )<sup>(٣)</sup> . وقال تعالى لموسى  
وهارون ( لا تحذرا لبي معكما أسمع وأرى )<sup>(٤)</sup> وقال ( مريحسون لما لا سمع  
سرههم ونجواهم ، ولا ورسلنا لنهملهم بكشور )<sup>(٥)</sup>

وقد تكرر الله عنه ما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضع من القرآن ،  
مع إشارته في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون وقد أحبر في القرآن  
من المستقبلات التي لم تكن بعد بعاشاء الله بل أحبر بذلك نبيه صلى الله عليه وسلم  
ويقر بنبيه ( ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ) بل هو سبحانه يعلم ما كان  
وما يكون وما لو كان كيف كان يكون ، كقوله تعالى ( ولو رددوا بما بوأنا لنوعه )<sup>(٦)</sup>  
بل وقد يعلم بعض عبده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا وهذا ولا يحيطون بشيء من  
علمه إلا بما شاء<sup>(٧)</sup> .

ويعد أن يورد بين تسمية قوله تعالى ( وما جعلنا أمية لمن كنس عنها أو  
لنحشر من نتج الرسول نحن بطلب عن عمية<sup>(٨)</sup> ) وجوها من الآيات يكرر لقوال  
المفسرين في هذه الآيات حيث يقول " وروي عن ابن عباس في قوله " الا لتعلم " أي

(١) سورة التوبة آية ١٠

(٢) ابن تيمية الرد على المنطقيين ص ١٦٤ ، ١٦٥

(٣) سورة المجادلة آية ١

(٤) سورة البقرة آية ١٦٤

(٥) سورة القصص آية ٨٠

(٦) سورة البقرة آية ٢٥٥

(٧) سورة الأنعام آية ٧٨

(٨) الرد على المنطقيين ص ١٦٤ ، ١٦٥

أمرى وزى لتمييز ، وهكذا قال عامة المفسرين إلا امرى وغيره ، وكذلك قال جماعة من أهل العلم ، فقال : لتعلم مطوعاً وأتعباً بعد أن كان قد علم أنه سيكون ، ولغظ بعضهم ، قال بعضهم العلم على متركتين

علم بالعلم قبل وجوده ، علم بعد وجوده ، والحكم للعلم به بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب قال فمعنى قوله " لتعلم " أي لتعلم العلم الذي يستحق به التعامل والثواب والعقاب ، لا ريب أنه كان عالماً سبحانه بأنه سيكون لكن لم يكن المعلوم قد وجد وهذا كقوله [ قل أتنبئون الله بما لا ينزلنا ولا يعلم يوم الأسرار ولا في الأرض ]<sup>(١)</sup> أي بما لم يوجد ، فإنه لو وجد لعلمه معلمه بقاءه موجود وجوده متلازمين يلزم من ثبت أحدهما ثبت الآخر ، ومن ثباته تنقائمه<sup>(٢)</sup>

ولا شك في أننا نتفق مع اس تسمية فيما قرره القرآن وصحيح السنن على النحو الذي قرره به ، وواضح أنه في هذا التصور يتفق مع ما ذكره ابن ملكا من مسألة علم الله بالتكليات والجزئيات ،

من هذا كله نخلص إلى أن الله تعالى أثبت صفة العلم لنفسه وأثبتها له وسواه صلى الله عليه وسلم ، وأنه عليم بعلم ، وإن علمه محيط بجميع الأشياء من لكتبات والجزئيات ، و به تعالى يعلم جميع أحوال خلقه وأرزاقهم وأجالاتهم وأعمالهم وشقاوتهم وسعدتهم ، ويحدد أنفاسهم وحضراتهم وغير ذلك ، كل ذلك بعلمه ويمرأى منه ويسمع لا تخفى عليه خافية ولا يعزب عنه مثقال حبة في السموات ولا في الأرض ولا في نسبها ولا في الآخرة<sup>(٣)</sup> .

قال تعالى " وأعلموا أن الله يعلم ما في السكبر " <sup>(٤)</sup> وأعلموا أن الله يعلم ما في السكبر " <sup>(٥)</sup>

(١) سورة البقرة : آية ١٤٧

(٢) سورة يونس : آية ١٨

(٣) المرجع السابق ص ٤٦٦

(٤) النور : الآية ٢٤ في الطائفة السلفية أحمد فريد ص ٤٥

(٥) سورة البقرة : آية ٢٣٥

## الفصل الثامن

### خلق العالم

تمهيد

**المبحث الأول :** تمهيد تاريخي لمشكلة خلق االعالم عند المتكلمين والفلاسفة

أولاً . عند المتكلمين

ثانياً عند فلاسفة الإغريق

ثالثاً عند فلاسفة الإسلام الكندي - الفارابي -

ابن سينا - ابن رشد

**المبحث الثاني :** نقد أبي البركات للمتكلمين في مشكلة خلق لعالم

(١) عرض لدليلهم

(٢) نقدهم

(١) نقد للقبس

(ب) تفسير حدوث المتجددات في العالم ( بمسألة الحركة )

(ج) نقد أبي البركات لتخصيص الإرادة

**المبحث الثالث :** نقد أبي البركات لفلاسفة

(١) عرضة لأرائهم

(٢) مناقشتهم لهم

(١) موقفه من بشرية لعقول

(ب) موقفه من مبدأ الواحد لايمسره عنه ، لا واحد

(ج) نظرية الخلق المتعدد لأعداد

(٢) تعقيب

**المبحث الرابع :** خلق العالم عند أبي البركات

**المبحث الخامس :** تحليل ونقد لطبق العالم عند

أبي البركات

## تهيهيد :

تعد مشكلة خلق العالم من المشكلات المهمة التي شغلت عقول الفلاسفة والمتكلمين على حد سواء ، وأخذت حاشا كبير من اهتمامهم وتفكيرهم وبالتالي شغلت حيز من الفكر الفلسفي

وكانت هذه المسألة وهي ( خلق العالم ) إحدى المسائل التي احتشفت فيها وجهة نظر علماء العقيدة من وجهة نظر لفلاسفة إحتلافاً بين ، الأمر الذي حدا بآبي البركات ، السعداني أن يدللي برأيه في المسألة بعد أن عرض رأي المتكلمين ونقدتهم ، وكذلك فعل بالنسبة للفلاسفة كف سيتضح لنا من خلال سطور هذا الفصل بأن الله

واقدر كان ليروز مشكلة خلق العالم هي كف انفلاسفة اليونان - ولني نأثر بها مفكر الاسلام من طريق لدرجة الفلاسفة الاغريقية - أثر في تعدد الآراء واختلفها بين لتكلمين ، و لفلاسفة الاسلاميين . لذا سأعرض في هذا التمهيد نبذة من مسألة خلق العالم عند المتكلمين ثم لفلاسفة الاغريق ، ثم لفلاسفة الاسلاميين

ثم آبي رأي من هنا نفسه في مشكلة الخلق ، ويعدها أمر من موقف أهل السنة والجماعة من كلام ابن ملكا في هذه المسألة المهمة .

## المبحث الأول أهمية تاريخي لمشكلة خلق العالم عند المتكلمين والفلاسفة

أولاً : خلق العالم عند فلاسفة الإغريق :

لم تكن لدى فلاسفة اليونان فكرة من الملأ من العدم بل كانوا يرون قدوم العالم أو قدم المادة الأولى التي تكونت منها اجزاء العالم ، سواء في ذلك من جاء قبل منقراة من الفلاسفة الطبيعيين ومن جاء بعده <sup>(١)</sup>

فمثلاً انكسمندر <sup>(٢)</sup> يقول بالنور العام للذكر الذي لا بداية له ولا نهاية ، والمادة اللامتناهية عند باقية لا صورة لها دائرة السحرك غير حادثة ولا محدثة أيضاً <sup>(٣)</sup> .

وهرقليطس <sup>(٤)</sup> يقول أيضاً بالنور ، لكنه يرى أن المبدأ الأول هو النار التي تصغر عنها الأشياء وتعود إليها في نورها اللامتناهية وبه هذه النار عندة إلا الله ، وهذا

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليويسف كرم ص ١٥ ط ١ / در تعريف بضمير

(٢) أو انكسمنديس من مدينة ، وهي مدينة بمرقية يرباط في آسيا الصغرى ، فلسفي ازدهر حوالي ٦٥ ق م ، حاول أن يحدد مصرا مصدر منه العالم وهو اللامحدود ، ومن أعماله أنه وضع خريطة مشهورة للعالم ، ونسب إلى أن المادة الأولى لا متناهية وبها متعينة ، وإن أو الوجودات شائعة للباري الهراء

انظر : موسوعة الفلسفة لمتصرة ص ٧٣ الوجودات لسانتال من ١٣٢ ، واضطر ، النصار  
نشأة الفكر الفلسفي ١ / ١١٩ - ١٣٣

(٣) انظر : تاريخ فلسفة اليونانية ليويسف كرم ص ١٥ ، الوجودات لسانتال ص ٢٣

(٤) هراقليطس هو فيلسوف يوناني سابق على سقراط من حاشم فلاسفة حدة الفضا من رئيسين في مدينة يونانية في آسيا الصغرى ، ازدهر حوالي ٥٠٠ ق م كان من أسرة ملكية وأصبح بالقبوض من خلال أقوال له ، قال بالتحير القائم ، ومن نظرياته التقى بالترغوس ويرى أن الله هي مادة الأولى ، يعرف انصمون هراقليطس ثوارحب الشهير .

انظر : الموسوعة الفلسفية لمتصرة ص ٢٨٦ موسوعة الفلسفة للمكتور بدوي ٢ / ٢٣٣ - ٢٤١ ذكر  
اليوناني قبل انكسمندر فيكتور جسي ، ص ٥٥ ط ١ / ١٠ ، در الفكر الديني ، واضطر ، النصار  
نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ / ١٣٦ - ١٤١

لعالم ، ثم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر - على حد قوله - ولكنه كان أبداً وسيكون  
تأراً حياً لتستقر بمقدار وتتطوّر بمقدار<sup>(١)</sup>

وقال بهذا النوع كل من اللبثاغورسيين<sup>(٢)</sup> أيضاً<sup>(٣)</sup>

أما ديموقريطس<sup>(٤)</sup> فإنه رأى أن الذرات التي يتألف منها قديمة لأن الوجود لا  
يخرج من اللاوجود<sup>(٥)</sup> وزعم أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه أي قديم<sup>(٦)</sup>  
ولما جاء أفلاطون<sup>(٧)</sup> رأى أن للعالم في الأصل من مادة مصطنعة غير

(١) انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ ، د. المشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام  
١٢٧/١ ١٢٧

(٢) لبثاغورسيين سبعة إلى ثمان عرس وهو بين قسارخس من أقل سابع الذي كان يرى أن للوحدانية هي  
الاضداد وكان يسميها هندسيات . يخ بأن فبقته سميت بظالقي لادسته في ديالوفا ، ويذكر أنه كالم  
يرى أن إنساني منها أولئدة ، وهي الآلهة والعمير ، وأنها من طبيعة عرسد وهي المنقر . وإن الثانية كعد  
لها هي التي تسمى نوات ، وهي السمر . وأنها الكثرة الصميرة والعالم سيمد ويذهب إلى أن له واحد لا  
كلاحد ، فلا يضل في العند ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس

انظر المشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١ / ١٢٢ - ١٢٤ د. المشار ، واسطر الشهير عناني  
القرن لحد ٢٨٨/٢ ، ٣٨٨ ، تعليق حد الأمير هود ، على حسن دعير ١ / ١٦١ ، دار المعرفة

(٣) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٥

(٤) ديموقريطس عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ، ولد في أبييرا باليونان ، ويريد اسمه والكنية  
الثرية ، كان من أسرة ثرية وسام كادير . وكذب في علوم كثيرة مثله عدم الكون ، ولبنية والوهميش  
والأخلاق ، وله مناقشات مقيدة ، انظر اللاهوتية والأديان وأرسال الكتب . وجدد الصانع أكبر لعالم  
انظر انديموية الفلسفة المتفصرة ص ٤٦ د. المشار نشأة الفكر الفلسفي ١ / ١٦١ ، ١٦٠

(٥) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٨

(٦) انظر د. المشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١ / ١٦١

(٧) أفلاطون ( ٤٢٧ - ٣٤٧ ق م ) . ولد في أثينا ونشأ في أسرة أرستقراطية . ودرس على سقراط وأرغم  
حتى نقل فيه حكم أثينا ، ويقول أن اسمه أرسوقليس بن أرسنوقس ، سالكه بعض أتى مصر وصلحية ثم  
عاد إلى أثينا وأسساً مدرسته ( أكاديمية أفلاطون ) من تصميته مصطلحات ومنها رعدال . نسب إليه

معينة ، ولتنتجة لمركنها المضطربة الغير منتظمة تكوّن بعض العناصر حتى تمتعت من قبل الصانع

وذكر أفلطون عن هذه المادة أنها « مدة رجوة أي غير معينة ، ولكن قابلة للتعيين ، وهذه المادة كانت تتحرك حركات انتدافية من غير نفس تدبرها وأحدثت نراتها مكونة العناصر الأربعة ، وظلت هذه العناصر هوجاء مضطربة حتى عبر الصانع لكل منها مكانة ورتب حركته » (١)

وهذا القول من الأفلاطون أدى به الى القول بنوع العالم ، لأن هذه المدة ، اعتبرها أولية موجودة منذ لأزل على هيئة مضطربة حتى نظمت حركتها من قبل الصانع

وطل أفلاطون بالتالي نشأة العالم بأنها نتيجة « لانتطع الخلق » (٢) (عالم الحقائق) على ميكبات من العناصر الأربعة ، ثم تحت تأثير الألفاظ ، وداعلية الطبائع الأربع تعينت خصائص النوع وسميات الفرد ، وجعل أفلطون الأجسام واكتوّل معزدة على نحو هرمي لتتلهي عند القمة بالمثال الأعلى لى ما هو أرقى منه حتى المثال الأعلى

(٣) صفة (ثلاث) صفة ، فسمها الأسماء تسعة اقسام بمعنى وبوصف لاحتق ، كل قسم منها على أربعة مصطلحات ، ثم مات من هر يافر الثماني

انظر لوجود الألفاظ سماتنا من ٦٥ ، موسومة بنفسية المكتور يدوي ٦ / ١٥٤ ، من الفلسفة البريانية الى الفلسفة الاسلافية للمكتور محمد مرسى من ١١٢ ، ١١٤ من المخطوطات لم يسميها بجميل صديقا من ٢٥ ، الله والوجود و كندسان لسان الدين الطبريزي من ٨٧ ، اجمع بين ٢٠ ، المكيين لغارابي من ٦

(١) اجمع بين رأي المكيين المخطوط وأرسطر السارابي من ١١ ، الوجوه الألفاظ سماتنا من ٦٥ ، تاريخ الفلسفة ليويسف كام من ٨٤ من ألفت إلى ابن مينا للمكتور جهم صليبا من ٢٦

(٢) مثل عند أفلاطون في المخطوط العائدة والمثال بمعنى الظهور والتشبيه ، و بصور المعرفة في عالم الاله وهي لا تنتشر ولا تفسد

اجمع بين آراء المكيين لغارابي من ٦٠ من أفلاطون في ابن مينا بجميل صليبا من ١٨ ، بوجد الألفاظ من ٦٦

واعتبر هذا الشوق السر في حب ليقاء وقابلية التحسن وهو المعروف بالحب الأفلاطوني <sup>(١)</sup>

ومما هو ذا أرسطو <sup>(٢)</sup> يذهب إلى أن « المركبة أرالية » والربان تابع لها أي أرالي أيضاً ، ويذهب إلى أرالية المكان إضافة إلى أرالية المادة ، لما تقوم في يقينه أن لا وجود من لعدم ولا عدم من الوجود <sup>(٣)</sup>

فالوجود إذا عند أرسطو لم يزل هكذا على ما هو عليه لم يتحدد فيه شيء ، وهو أرالي قديم ، ويذهب بالتالي إلى أرالية أشيب « أخرى فرعم » أن الربان والمركبة أديان دائمان ولا فاسدن ، وأن تلك المادة الأولى لا كثرة ولا فاسدة في « نها » لكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلص أخرى « هذا النظام عند كنه لعلوي

(١) نظر أفلاطون الفيلسوف أحد فلاسفة اليوناني من ٤٠٠ وما قبله ، دار اهتمامه بفكر الوجود في مسائل الفلسفة الاسلافية المكتوبة كمال الفارابي من ٩٥٠ ، الفيلسوف الفيلسوف عليه بن وفكر الفيلسوف مضمون قسم من ١٢٨٠ .

(٢) أرسطو ( ٣٨٤ - ٣٢٢ ق م ) هو أرسطو من بقية الفلاسفة ، ولد في إحدى المستعمرات اليونانية سمعه ( استديو ) وكانت أسرته شريفة بالطلب ولما بلغ الخامسة عشر التحق بالأكاديمية الفيلسوف والفيلسوف وأنشأ مدرسته ، وكان من عائلته أن يلقى محاضرات في إراتر وهو يمشي ويأخذ منه لعمري بالثلاثين ألفه الفيلسوف والفيلسوف لذلك ، وفي عام ٣٤٢ ق م بعاه فذهب ملك مقدونيا مرتد إليه أرسطو الأكبر ثم تمس في الفيلسوف الذي عشر سنة حتى توفي أرسطو المقدوني فذهب إلى خالقه في روما توفي في الفيلسوف سنة ، له مؤلفات عدة جمعت من معاصراته ودراسة بعد وفاته ، وقد سعت إلى مؤلفات الشباب في صحتها ولم يصل إلا اسمها ومؤلفات الكونية وهي كثيرة منها طبيعي ومنها منطقي ومنطقي وهي كثيرة

انظر ذلك الوجود والتمس بمعام الفيلسوف من ٩٢٠ ، مؤسفة الفلسفة المكتوبة منطقي منطقي من ٢٥٠ - ١٥٠ ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلافية للفيلسوف مؤلف من ١٥٠ - ١٥٠ من فلسفة الفيلسوف بدوي ٩٨ / ٩٩

(٣) أرسطو في مسائل الفلسفة الاسلافية المكتوبة كمال الفارابي من ٩٩٠

والسقلي لا يثبت ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس في طبيعته . ولا يسراً فيه طريقاً خارج عن القديم بوجه « (١) .

وهذا كله أدى به إلى القول بقدم العالم لما ذكر من أنزلية الزمن وأنه ذنب الحركة ولازم لها ، وأن لا حركة لا في الزمن ، والحركة أيضاً لا كائنة ولا فاعلة ولا يعقل الزمن إلا بالحركة ، فهذه كلها طرق لا ليلزم بها قدم العالم (٢) .

ومن جاء بعد ويسمو من الفلاسفة لم يشكروا عبد الله إلى آرائهم ، فأتوا قسراً (٣) قالوا بنذر هرقليطس ونورثا لمتابعة اللا نهائية (٤)

والأبيقوريون (٥) اعتنقوا مذهب ديمقريطس من حيث المذهب والتفصيل (٦)

(١) دلائل العشرين ج ١ / ٢ / ٢٠٩

(٢) انظر المرجع السابق

(٣) الأبيقوريون يعرفون عند العرب باسمهم المنطوق واشتقاق الاسم من ريق بمعنى دودة أثما كان به جسدهم وكان معلمهم ( كرمسوس أي كزيريوس ) بعضهم في هذا الزوال - ويسوا أيضاً بعلل الخيال ، لهم أثر في الحوية الانسانية ، و المعرفة والفن ، وأثرت الأخلاق الرواقية في كثير من صيغة الاسلام ، ومن يرجح أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت في العصور الأولى

انظر بوجود الانبياء لسانكلامه من ٩٩ ، د . سمار نشأة الفكر الفلسفي ١٦٦ / ١ ١٦٨ الشهرستاني  
انظر رانكل ٢ / ١١٩

(٤) للفلسفة الرواقية المنكر مشان أمين من ١٤٧ - ١٦٥

(٥) الأبيقوريون شعبة إلى أبيقور لم يرفعته مدرسته في القريين اللامي والأول حينئذ لم يزل . كان له تلاميذ كثيراً عند أفلاطون وديمقريطس وأرسطو . ومن أقواله في المدينه شرح لانداء والصورة . ومنها أصبحت اليهودية ، وكل ما ذكر منها أنه يصل إليها ههنا أليداً ، وألها لهما

انظر الشهرستاني المن والسن ٢ / ٢٦٦ ، الموسوعة الفلسفية د . عبدالمقدم المضي من ٢٧

(٦) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية من ٢٦٦ - ٢٦٨

وأخر هؤلاء الفلاسفة شهرة و لذي تأثير كثيراً بفلاسفة الاغريق ( خاصة افلاطون ) هو افلوطين<sup>(١)</sup> الذي كان له أثر كبير على الفلاسفة الإسلاميين والمطولين هو الذي ابتدع نظرية النفس ، وأرائه تمتح أن يكون للانفوس لأول أية علاقة بالمادة . لذلك فإن الاشتراط بالعالم أو المادة المحسوسة انتكثرة يبدأ عنده من العقل أو الانفوس الثاني ، مع قوله بوجود مادة أخرى أجنبية موجودة مع الانفوس الأول هي الجوهر العام الذي وجد منه العالم<sup>(٢)</sup>

وافلوطين هو الذي قال بنظرية النفس التي ابتدعها ارسطو - والتي تلتخص في أن لأشياء مختلفة في الكمال وتختلف كماليها ويقصو على درجة اتحاد أجزائها ، فدرجة لاتحادها جماعة من الناس لا غاية لهم أقل كمالاً من تعدد الفرقة هي جدوى ولتعدد بين الأمور العقلية أقوى منه بين الأمور الحسية

ومارال افلوطين يصعد في سلم الموجودات حتى يصل الى الوحدة الأولى التي لاتقبل الانقسام وأيس فيها إجراء شئة ، وعن هذه الوحدة فاضر العقل الكلي الذي هو

(١) افلوطين ( ٢٢٤ - ٢٦٩ م ) قر ( ٥ - ٢٦٠ م ) بقلية تشوسسدي بالشيوخ الهولندي وقد اشتهر مجندي افلاطونية ، إذ صاغ راء افلاطون الحديثة واتجه لتعصم الفلسفة ومنه ( ٢٨ ) باب . وتكلم على يد اميليوس ، ونهب الى روما في الأربعين . ودرس الفلسفة ، وبعد فترة مبع فيها ، وكان يسمعه القاصد وزوجه ، وكان يشتهر حافلة بالفن والطب والفصل وكيم الدولة . وفي سن المعمس بدأ يكتب اجساداته لرسالة . ويصمد تنميدة غورغوروس في مجلة الاقسام قسم منها تدسة مصدرل ويصميت بالقاصدات

أشقر : الله والوجود والانسان محمد الدين لميزري من ١٢ - ١٤ من الفلسفة البيزنطية الى الفلسفة الإسلامية للدكتور مرعب من ٢٢٦ - ٢٢٨ ، حريف الفكر البيزنطي لشكتور بنوي من ١٢ الجانب الاكهي من التفكير الاسلامي لشكتور محمد الهبي من ١١٨ ، ١١٩ دراسات في طم الكلام والفلسفة لشكتور هويدي من ٢٢

(٢) دراسات في طم الكلام والفلسفة لشكتور يحي هويدي من ١٤٧

أقل كمالاً منه ولهذا قال بالكثرة ، وعنه فاضت نفس انكبة ثم استقلت لأشياء المادية من هذه النفس (١)

وقد اترتيب في الموجودات أسماءه ما تصورته ألقوا من الذات  
الالهية وأنه واحد مطلق لا متناهي ، وأنه يشع منه نور هو سبب فيضه على  
لأشياء ، وهو مصدر الخلق كله (٢) ، لذلك فلا يحدث منه أكثر مباشرة لما عن  
طريق الفيض .

ونظرية الفيض في الواقع نظرية في قدم العالم لأن مصدر الوحدة  
الأولى قديم (٣)

(١) أنظر أطول ما عن العرب الدكتور هادي من ١٨ ١٩ دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية  
الدكتور هادي من ٢٤ ٢٥ ، تاريخ الفلسفة اليونانية بيوسف كرم من ٢٩٢ ، انتخاب الإلهي من  
التفكير الإسلامي الدكتور البي من ١٦٢

(٢) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية الدكتور هادي من ٢٠٤

(٣) المرجع السابق

## ثانياً : خلق العالم بعد الخسعة الإسلامية :

أما الفلاسفة المسلمون فمنهم من تأثر بهذه الفلسفة الإغريقية ، ومنهم من اعتقدها

### أولاً : الكندي (١)

فذهب إلى أن العالم محدث من لا شيء ، صرية واحدة في غير زمان ومن غير مادة ، بفعل القدرة (٢) أبدعة المخلقة من حيث علة أولى هي الله ، ووجود هذا العالم وبقائه وحدة هذا البقاء متوقفة كلياً على الإرادة (٣) الإلهية لفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم صرية واحدة ، وفي غير زمان أبشاً (٤)

(١) الكندي هو : فيلسوف عراقي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن المديح من مروان بن محمد . قيل أنه ولد في أوائل القرن التاسع الهجري ، وكان الكندي مكانة عظيمة عند الخلفاء ، وادعاه أسيراً على الكوفة ثم لم الكوفة من سبيده ، وانتقل إلى بغداد و شغل هناك بخدم الأديب ثم يعقوب الفسفة جميعها ، ودرس الهندسة والطب . طبعت تصانيفه حوالي ٣٢٨ كتاباً ورسالة منها الفلكية والسياسة والمنطقية والفلكية مثل كتاب الفسفة الأولى وكتاب في قصد أرسطو في القلوكت وتدرج بركاته غير معروفة . أنشر : جيون الابن ، تيس ريس لصبيحة من ٦٨٥ ، ٢٨٩ . التفسير الفلسفي لتسكور : عبدالمطعم محمود من ٢٩١ ، تاريخ الفلسفة في الإسلام : دي بير من ١٧٧ ، ١٧٩ . أحمد الأعرابي الكندي فيلسوف العرب من ١٦ وعادها

(٢) القدرة هي الصفة التي تمكن الله من الفعل وفكره بالإرادة ، وصفة تؤثر على قوة الإرادة . تأثر الفسوفات الفرجاني من ٢٢١ ، تحفوق إبراهيم الفرجاني

(٣) الإرادة صفة توجب الشيء ، لا يقع منه الفعل على وجه دون وجه . وفي السلفية في مالا متعلق به لا يعلقه ، كما قال تعالى [ لقد أمره إذا أراد شيئاً أن يقول أن كن فيكون ] انظر المرجع السابق من ٢٠

(٤) مقدمة د . أبو زيد برسان الكندي الفلسفية من ٢٨

وهو يوافق المتكلم في أن تكون محدث هو الله الذي خلق العالم وبذره وبطمه وجعل بعضه على البعض الآخر ، وبعد كس الكون ليس من شيء موجوداً من الوجود لأنه من أبدع الله .<sup>(١)</sup>

خاتمة إلى أنه يرفض مذهب الله (أسمعه من القول بقدم العالم أو أزلية الأشياء مبرهننا على أن الأزلي لا قوام له من غيره ولا حلة له<sup>(٢)</sup>

ولا يقول بديم حركة الفلك وقدمه ويقال - كما قال أرسطو - بل للفلك عدة مدة قدرها قدره وهو يدبره بغيره أن شاء كما يتدأ أول مرقعته أثبت أن القديم هو الله وحده ، وكل الموجودات بعده حادثة وقد يتفق مع القول بوجود الله وخصايسته ، والقول بأن موجد العالم<sup>(٣)</sup>

وأثبت الكندي حدوث العالم على أساس فكرة التناهي التي قال بها قدماء المعتزلة ، ولكنه رد فيه بعضه<sup>(٤)</sup> .

ومعنى فكرة التناهي أي أن الجرم والزمان والحركة مستانه ، وبالتالي يثبت حدوث بعالم<sup>(٥)</sup>

ويرى الكندي أن المفردات أب مفعول متوسط ، وأما مفعول يعبر توسط ، والله سبحانه وإلهالي هو حكمة لكل ، أي أنه هو العلة الغير مباشرة للأول وعة

(١) عايناهم الألفي مذهب الخاصة الفرق من ٦٩

(٢) رسالة الكندي إلى الخليفة من ٦١ وسطر رسالة العدة الله من ١٥ ١٥٢ تحقيق أبو وهبه ط / ٢  
في الفكر العربي .

(٣) أبو ريعة رسائل الكندي الفلسفية ( الكلمة ) من ٢٩

(٤) المرجع السابق من ١٣ ، ١٥ ، ١٨ ، ١٩

(٥) أسطر التفكير الفلسفي لشكوتور حجاب طبع مسعود من ٣١٢

قرينة للثاني<sup>(١)</sup> ، وأول ما خلق الله الفلك بما فيه من أحرارهم ويتوسمدهم الفلك يعمل الله تعالى كل المحدثات التي بعد الفلك ، إذن فالفلك تعالى هو العلة الحقيقية غير المباشرة ، والفلك هو العلة المجارية المباشرة<sup>(٢)</sup> .

كما أنه جعل من حدوث العالم دليلاً على وجود الصانع ووافق بهذا ، متكلمي أيضاً حيث ذكر أن في نظم هذا العالم وترتيبه ، ونقيض بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصح هي كون كل كائن وفساد كل ماسد لأعظم دلالة على أنشأ تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم<sup>(٣)</sup>

ثانياً : الفارابي وابن سينا .

أما الفريق الثاني تبع فلاسفة الاغريق فاشبههم من سينا والفارابي فقد قالوا بنظرية الفيض ، وتصور ،

وبعضهم لم يزل موجوداً مع الله ويعملوا له ، ومسوقاً له عبر مناهج عنه بالزمان ، معنوية المعلول للعلو ، ومساوقة الدور للشمس ، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بذات وارتبة لا بالزمان<sup>(٤)</sup>

وذهبوا أيضاً إلى « أن هذا العالم ، لا يمكن أن يصدر عن الله العام مباشرة ، لأن الله واحد ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فلا بد من وجود مترسبات ، وهذا قالوا أنه صدر عن الله الواحد عقل واحد فالعقل هو هي ذاته واحد ، وبالعقل منمكن ، لأنه ممكن الوجود بذاته ، واحد الوجود بالأول ، ولأنه عقل ذاته ويعقل الأول ،

(١) رسالة لكلامي في الفلاس ، من الأثر ، القام والمائل القائل الذي هو بالجزء ١٣٦/١

(٢) المرجع السابق

(٣) في الفلسفة كاسمونية منج وطبيعة ليكتور ، براهم مذكور ٧٩/٦

(٤) تهافت الفلاسفة للفارابي من ٨٨

وليس الكثرة التي فيه من الأول لأن إمكان وجوده هو بداته ، وله من الأول وجه من الوجود ،<sup>(١)</sup>

ومن هذا العقل الأول تصدر ثلاثة أشياء ، عقل ثان وثالث وفلك ، ومن العقل الثاني يصدر ثالث وبقيس<sup>(٢)</sup> وفلك ، حتى تنتهي سلسلة لعقول والعوس والأفلاك حتى يصدر من العقل الأخير وهو العقل للفعال الأتلس الأرضية والعناصر الأربعة<sup>(٣)</sup>

وعلى كل حال فإن هذه النظرية الأتليونية المحورة لم تستطع أن تقدم لنا حلاً مرضياً لشبكة خلق العالم ، فهي تعد تسليفاً منهما بأن مادة العالم قديمة لأن الله تعالى لما كان قديماً فمن الواجب أن يكون لفيض قديما وإلا فلا يقرن القديم بصدره . لا يتفق مع الأصول والقواعد التي يسلم بها أفلاطوني وأين سيبا ومن تبعهما من فلاسفة المسلمين<sup>(٤)</sup> .

ولقد أراد ابن سينا أن يفسر حدوث الأشياء الكثرة الفاسدة قال إن هذه الأشياء المتغيرة دائماً هي الحركات السكية فالحركات الفلكية هي التي تقوم بنور عدد الأشياء لتلقي الفيض<sup>(٥)</sup>

(١) الهدف الأولي من التفكير كائناني للذكور البهي من ٢٨٢ أبيض انظر صبح عيسل مني انعكسة لابن سينا من ١٣٥ .

(٢) وقد هو المصدر الأتلي ، وهناك مصدر ثان ( انظر : مرويدي دراسات في علم الكلام والفلسفة ٢١٥ ، ٢١٦ )

(٣) الاشارات لابن سينا ٢٢٩/٣ - الفبا من ٢١٣ ، ٣١٤ الفارابي التوفيق والشرح للذكور مستعني من ١٣ ، ١٤ ، المتن في الحكمة لأبي البركات ١٥١/٢

(٤) د . محمود القاسم الألبسوف ، المأثور من ١٢٦

(٥) أرخمند من العرب ( كتاب بحوث ابن سينا ) للذكور عبد الرحمن بدوي من ١٩٥

### ثالثاً : أين رشد :

وإن ما تفرحتنا لرأي من رشد في هذه المسألة فإنه قد تصور العلاقة بين الوجود القديم من جهة ، والله تعالى من جهة أخرى يتصور يختلف عن فلاسفة الاسلام الذين قالوا بالفيش

فهو يرى أن العالم قديم بمعنى أنه في حدوث دائم ، وأنه لا أول لحدوثه ولا نهاية ، وذلك لأن أفساد المحدث دائماً لحق باسم الأحداث من الذي أفساد الأحداث لنقطع ، وعلى هذا الأساس فالعالم محدث لله . واسم الحدث أولى به من اسم القديم ، وإنما سميت الحكماء العالم قديماً تحفظاً عن المحدث الذي هو من شئ وفي زمان وبعد المزمع <sup>(١)</sup> فالعالم عند من رشد في حدوث مستمر ، ومعنى ذلك أنه لديم فكانه أراد التوحيه في العبارة

ويصرح من رشد بأن الخلق - كما يرى هو - بدأ من عدم ، أما عند الفلاسفة من عدم حيث يقول

« أما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي أن المتكلمين من لأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أب يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وذلك أنهم تفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات

أولها موجودات محدثة يتفق الجميع وهي ما نشاهده في العالم من الأشياء الصغيرة والتي تكون من مادة سابقة وخلال زمن

وثانيهما موجود قديم مطلق لكل وهو الله تعالى الذي يتراءى في وجوده من المدة والمدة الفاطنة والزمن

(١) انظر نهج الفيلسوف لابن رشد ٣٧٤/٣٧٦

وثالثهما : موجود فيه شيء من كل من الحدث لأنه يحتاج في العلة التي تسبب وجوده ، ويشبه القديم لأنه قد وجد من شير مادة سابقة ولا في زمان . ولما علب المتكلمون جانب الأحداث قنوا أنه محدث . ولما علب الفلاسفة جانب القدم قالوا انه قديم ، فالذي لا يوجد هناك خلاف حقيقي بين الطرفين ،<sup>(١)</sup>

فهو بهذا يحاول أن يجمع بين رأي أرسطو القائل يقدم العالم ورأي المتكلمين القائل بحدوث العالم .

وأود أن أؤكد على ما سبق من أن من رشد يقول « بئرلية المادة وأنها كانت موجودة قبل وجود العالم وبهذا الأزل ، وليس لها ابتداء » لو كان لها ابتداء « لزم أن يكون العالم مستنوعاً من لعدم فهو يرى أن العالم حادث بصورته ، قديم بحدته . أن لوجود والزمن مستقران من الطريقي بمعنى أنهم غير مقطعين عن الماضي بمال من الأحوال »<sup>(٢)</sup>

ويؤيد هذا أن ابن رشد يرى ضرورة التفريق بين العلم ، والجمهور ، فالعلماء الذين يفتكرون على فهم لزم من فواجبهم أن يعسوا أن لعالم مخلوق من غير مادة ، ولا في زمان . وأما لجمهور فالأولى بنا ألا نصرح بهم بذلك ، لأنهم لا يستطيعون أن يتصوروا موحداً وجد لا من مادة وغير مقدر بالزمان ، ول لا يمكنهم أن يدسوروا الطلق إلا من مادة سابقة وفي مدة مطومة . ولد فإن لقوان لكريم لم يصرح بالطلق من لعدم ، وظو هو الآيات تشير الى أن العالم خلق من مدة سابقة وفي زمان مقدر

(١) ابن رشد : فصل القائل من ٤٠ : ٤٢ ، تحقيق محمد صبرة ، ط ٢ / ٢ - دار المعرف

متر : قسم انقال من كتاب فلسفة ابن رشد من ٢٠ : ٢ / ٢ - دار العلم للجميع

(٢) الوجوه والفرد في فلسفة ابن رشد لذكور محمد بومبار من ٦٧

كمثل قوله تعالى [ وهو الذي خلق السموات و الأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ] (١) ،

وقوله عز وجل : [ ثم استوى الى السماء وهي دخان ] (٢)

فطاهر هاتين الآيتين يفهم منه أن الماء والعرش والدخان ، كان قبل العالم ، وأن العالم قد وجد خلال مدة محدودة (٣)

ويرى بناء على ذلك أن لأشاعرة قد أخطأت حين تفوا أن يكون للأسباب شأن في اتخاذ المسببات حشية لوقوع في لقول برز هناك أسباباً فاعلة غير لله ، وقد رد على قولهم هذا بقوله « وهيهات ، لا فاعل الا الله ان كان مخترع الأسباب ، وكوبها أسباباً مؤثرة هو ذاته ، وحفظه لوجوده » (٤) .

(١) سورة هود : آية ٧

(٢) سورة فصلت : آية ١١

(٣) انظر منهاج الأئمة لابن رشد ص ١٩٩ ، فمثل لقائله أنصب ص ٦٦ ، ٦١ لله والعالم والعرش

المتكبر محمد شرف ص ٨٢

(٤) ابن هبيل السابكج ، أيضا البيهقي القرطبي وغيره في المتن ص ١٢١ - ١٣٧

## ثالثاً : عند المتكلمين

حيث بدأت حركة الترجمة الى العالم الاسلامي ، وترجمت بعض كتب أفلاطون وبعض كتب أرسطو وغيرها ، فقد تأثروا بلغة اليوناني وبالتالي ، اصطنع المتكلمون المصطلح اليوناني أداة لهم ، كما مزجوا بين موضوعات العقائد الاسلامية وبعض موضوعات الفلسفة مع اصنعاء مصطلحات مصطلحات الفلسفة ثم خاضوا بعد ذلك في مسائل هي أقرب الى الفلسفة منها الى العقائد ، كالاعتقاد في العوالم الأخرى وأحكامها ، وطوائف الموجودات ، وغير ذلك (١)

من أول هذه المسائل التي ناقشها المتكلمون على نحو فلسفي هي مشكلة خلق العالم ، والتي أشادوا فيها بجنونه ، ولكن استعانوا بمقدمات منطقية ، وطرق فسفية .

فالإبلاقي (٢) - مثلاً - يستدل على حدوث العالم بالأجسام والوجود والأعراض ، فنذكر أولاً أن الحوادث تنقسم الى ثلاثة أقسام

(١) أبو الوفاء الثعالبي في علم الكلام وبعض مشكلاته من ٢٣ - ٢٤

(٢) الإبلاقي : محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاسمي ، معروف بابن إبلاقي ، من كبار متكلمي الأشاعرة ومن رؤساء المذهب المالكي في اللغة العربية ، ولد في الأسرة وتلك الأوس ، وأطلق يد في أربعينيات القرن الرابع الهجري ، كان مشهوراً بالصراحة صريحاً في القول ، شديد الوعظ على المخالفين من الرافضة والمنزلة والجماعة والمزارع ، وناقش مسيحيين مثلكة دقيقة ، نكه في كتابه التوحيد

انظر مقدمة التوحيد لعماد المصيري ، محمد أبو ريده ، وأبجد الكتاب ، مسألة الذكر

(۷) جسم (۸) مؤلف

(۶) و جبر (۷) فوق

(٧) وعرض (٦) موجود بالاجسام والحي مر

ثم عرف هذه الثلاثة ، وأثبت وجود الأعراس والأجسام أولاً بتحريك الجسم بعد  
سكته . وسكبه بعد حركته . ولابد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلته

وذهبوا أثبت أن وجودها أو قيامها بها ليس دجفاً إلى صيغة الأجسام ذنبا ، بل إلى غلة أو فكرة ضاربة عليها ، ومعنى ذلك أن الأعراض حوادث

ثالثاً أثبت حدوث الأجسام عن طريق إثبات أنه لا تسبق الحوادث  
 أو الأمراض ، وإم توجد قبلها فلا بد أن تكون حادثة في الأخرى ، وبالم  
 المحدث يحدث مثله ، ثم أثبت حدوث الأعرض بطلان الحركة عند محيئ السكون ،  
 لأنها لو لم تبطل عند محيئ السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ، ولوجب أن يكون  
 متحركاً ساكناً معاً ، وذلك مما يحتم فساده

(١) الجمع: جازوا قارباً لكعبه الثالث: الجسم هو مركب من الجوز. انظر التعريفات الجرجانية ص ٣٤

(٦) الجوهر: ماهية أدنى وجد في الأعلى كانت لأي موضوع وهو محصور في خمسة فيزيائي صورة جسم، نفس، وعقل. فالتار أخرج أسبق من ١-٩، ١-٩.

(٢) العرش: الموضع الذي يستلقي فيه جوفه إلى موضع ، أي سهل ، يلقب به ، كالكفى ، لاحتياجه في وجوده إلى جسم عليه ويقوم به ، والأمر من هنا برفع قار القات وهو الذي يصمم أبعاده في الوجود كالتصميم والمسامك ، وفيه قار عات وهو الذي لا يصمم أبعاده في الوجود فالمسالك لا تسكن

« ولا كان العالم كله عدس ليس لا مجموعة من الأجسام والجواهر والأعر من  
للأزمة لهذه الأجسام ولتلك لموجود فلا بد أن يكون العالم كله محدثاً »<sup>(١)</sup>  
ومن جاء بعده من علماء « أثبت حدوث العالم بإدلة أخرى ولكنها لاتخرج عما  
ذكره أبقلاقي »<sup>(٢)</sup>

أما ابن حزم فثبت حدوث العالم في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل »  
بخمسة براهين نذكر واحداً منها وهو بهان تدعى «لعالم ، لأنه يؤيد الفرض ، فشئت  
في البرهان الأول تدعى لأشخاص في العالم ، وتدعى الأعراس ، وتدعى الأزمة ،  
وكل مركب من أجزاء متناهية ذات ألوانك فليس هو شيئاً غير أجزاءه  
وعلى هذا فالجمل كله ، لا شئت متناهية ذات ألوانك

والعالم مكون من هذه لأشخاص والأمكنة والأزمنة ومجمولاتها ، فذا العالم كله  
متناهية ذو أول

والعالم عبارة عن إجراءات ليس شيئاً غير إجراءاته فصيح بالضرورة أن للعالم أولاً<sup>(٣)</sup>  
وأما الجويني<sup>(٤)</sup> في الإرشاد يثبت أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى

(١) انظر الأبقلاقي ، القاصيد في الرد على الحدة للعلامة والرائحة والموازي ومثولة من ٤١ - ٤٤ ،  
الناشران محمد بن محمد ، محمدي ، محمد أبو ربه ، دار الفكر العربي

(٢) د. غويدى ، دراسات في علم الكلام والفلسفة من ١٢٧

(٣) انظر الفصل الأربعين ١ / ١٤ - ١٨ ط / ٢ ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٦٥ هـ

(٤) الجويني هو أستاذ الصرخين عبد الله بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني نسبة لمجور من قرى  
نيسابور ، النيسابوري الشهير الأندلسي ، وكان يلقب بالثاني ، ولد في ١٨ محرم سنة ٤١٩  
هـ / ١٢٨٠ م وأحد الفقهاء في والده وشاع اسمه بصيته في الأفاق وسار أعم أعمل زمانه ، ثم تولى  
التدريس بعد وفاة والده بمصر مشهور ، دعا مع تهابه إلى مدرسة أبيه في ثم حج وجاهل مكة أربع سنين  
وعاد إلى نيسابور وقام لتدريس في المدرسة النيسابورية ، توفي في ٢٥ ربيع الآخر وأعلن في نيسابور سنة  
٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م - وله مؤلفات كثيرة منها الرسالة القلمية الشامل في أصول الدين - عبادات الأمم  
أباب الله ، نهاية المطب ، وغير ذلك

الفكر ابن حزم ، وديان الأعيان ١٦٧ / ٢ ، ١٧٧ ، دار احياء التراث ، بيروت ، لبنان والفكر ابن  
الملك المتولي ، مؤلفات الأدب ٣ / ٣٥٨ ، ٣٦٧ ، دار الفكر

وصلة ذاته ، والعالم هو الجواهر و لأعراض والأكوان والأجسام ، مع الجوهر فهو المتميز ، والعرض هو المعنى القائم بالجواهر كالألوان والمعوم والروح . و لاكوان هي الحركة والحسوس . هذا تألف جوهران كان جسماً ثم بعد هذا ثبتت حدوث العالم على أصول منه : ثبات استحالة حوادث لا أول لها .

وثبات الأعراض واثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض (١)

ومن هذه المسلقات كلها يثبت القراني أيضاً حدوث العالم ويذكر عشر دعويها عشر أسباب لذلك فيثبت حدوث العالم بالأجسام والأعراض . ثم يثبت وجودهما ثم حدوثهما وبالتالي حدوث العالم

ويقول : « إن الأصل القائل ( أن العالم حادث ) ليس بواجب في العقل بل نشأته بغيره من منظوم من أصناف أخرى ، هو ما نقول . إذا قلنا أن العالم حادث أقرب للعالم الآن لأجسام والجواهر فقط ، فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فيلزم منه ( أن كل جسم فهو حادث » (٢)

(١) انظر القورني الزاهد ص ٣٩ - ٤٦

(٢) القراني - الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٩ ، ٢

## المبحث الثاني

### نقد أبي البركات للمتكلمين

#### معرضة لدليل المتكلمين ١

ويعتمد المتكلمون في مبدق رأيهم في اثبت حدوث العالم <sup>(١)</sup> على أن  
هناك عدم يسبق الوجود ، وهذا عدم ليس له بداية زمنية محدودة بل له نهاية  
وهي بداية وجود المحدث أو الوجود ، فاذ لا يستطيع أن يقدّر المدة التي  
قبل لعالم لأنها لا بداية لها ، أف نهايتها فهي بداية العالم ، فبالتالي يكون  
العدم متقدم على وجود العالم ، وكان الحائق قبل خلق العالم موجوداً بغير خلق مدة لا  
بداية لها <sup>(٢)</sup>

(١) نفس العالم يخلق لفظ دعالم عند المتكلمين على كل ماسوي الله تعالى من الموجودات أو على كل ما هو

موجود في الزمان والمكان

يقول الفيلسوف في شرحه لفظه الفسفة : « العدم هو ماسوي الله تعالى من الموجودات ، مع نظم به  
الصانع ، كالعالم الأجسام ، وعالم الأرض ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ، إلى غير ذلك ، فخرج  
صفات الله تعالى لأنها ليسه غير الذات ، فك أنها ليست عينها »

وقد أشير سعد غني إلى جور إطلاق لفظ لعالم على بعض الموجودات ، فك قال - وهي شبهها  
لقول : إن العالم عند الإطلاق يراد به كل ماسوي الله من الموجودات ، لكن هذه لا يسع من جوار إطلاق  
على بعض الموجودات ، بل يوجد في انسياق أو التمس ما يؤيد هذا التخصيص ، وقد وضع هذا التكلم وجه  
تسمية ماسوي الله تعالى بالعالم بقوله : « مع نظم به الصانع » إذ بين أن هذا توصيف عند هو باعتبار  
أن كل النظريات مثل على باريه وموجداه ، فهو إذا ما يؤيد من ( العلم والعلماء )

شرح الفيلسوف الفسفة للفيلسوف من ٢٣ ، تحقيق : أحمد أسف ، ١/٢ ، مكنية لتكلمات

الأخرى ، للأخرة

(٢) انظر التعليق في السككة لأبي البركات فيغدي ٢٨/٢

وبما أن العالم كان معسوداً ثم وجد ان لزم أن يحتاج من سبب أو مرجع يخرجه من حيز لعدم إلى حيز الوجود وهو الله تعالى ، وهذا العدم يرميه أحد احتمالين

(١) أما أن يكون صفياً والمحال لا يوجد قط

(٢) وأما أن يكون ممكناً وماكان ممكناً كان محدثاً<sup>(١)</sup>

ويجعل أبو البركات القائلين بالحادث فرقتين

الأولى م أصبحت النظر وحلقة نظرها مانكرواها سابق

الثانية - متلكة وهم قسما

**القسم الأول** ، قلد وأعمل النظر إلا لمثل لقواطع ( الأمور الأولية ) وهذا

لقسم يقتصور بداية الحادث بعد زمان لم يكن موجوداً ثم وجد

**القسم الثاني** ، قسم م - متقدم بالتحليل ، فكانت مهمته أخذ الفكرة من غيره

ورد على من قال بخلاف الفكرة<sup>(٢)</sup> .

أب سبب كثرة لتأني بالحادث فترجع كما يرى أبو البركات - إلى أن مقالة

الحادث أقرب إلى أذهان لأكثرية في تصور الخالق والمخلوق ، وأيدها كثير من

لحواضن لعشرين فصارت مقبولة مشهورة<sup>(٣)</sup>

(١) انظر الاقتصاد في الاحتكاك القرآني ص ١٩ - ٢٠ أيضا انظر المقدمات الفلسفية والعشرون من رسالة

لخاترين وشرحها للتيزيري لابن ميمون القرطبي ص ٨٥ - مجمع الكتاب وقدمه محمد الكفري - حراف

للكيم ١٩/٥ ، معاشرات في الفلسفة للكثير يحي هويدي ص ١٥

(٢) انظر المختار ٢٠/٣

(٣) انظر المرجع السابق ٤٢/٣ .

أما بالنسبة لما اعتمد عليه المتكلمون من أدلة في إثبات حدوث لعالم فقد ذكر ابن ملكا أشهرها أي أن العالم مكون من الأعراض والأجسام ، وأثبتوا حدوث الأعراض والأجسام بأنها لا تنحصر في الحركة والمكون المحدثي وبما لا يتفك عن المحدث فهو محدث <sup>(١)</sup>

وأنتجوا بذلك أن الجواهر التي هي لأجسام بأسرها محدث ، وقد تعرضنا لهذا في المبحث الأول .

وبعد أن عرض ابن ملك لأشهر حجج المتكلمي في إثبات حدوث انشئ ليدري موقفه من هذا الدليل .

#### (٢) نقضهم :

#### موقف أبي البركات من هذا الدليل :

وبعد أن عرض أبو البركات حجة متكلمي ذكر في مقدمته أن ما ذهبوا إليه من قياس لا يقطع ، لعدم تكتمال عناصر هذا القياس .

#### ( أ ) نقد القياس :

والأول : المقدمة <sup>(٢)</sup> الصغرى وهي أن ( الأجسام لا تتفك عن الحركة والسكون

(١) انظر في الحكمة لأبي البركات القنديسي ص ٣١ ، انظر ابن تيمية مجموعة الرسائل الكبرى ١١٤/٦ ، وانظر الاقتصاد في الاعتقاد للفرابي ص ٢٠ أصول الدين للداري ص ٣٧ ، شرح لمبادئ تشيكية للفتناني ص ٢٦ ، تطبيق أحمد السقا ، الارشاد إلى فوائده الأئمة في أصول الاعتقاد للجزيري ص ٤٠ ، نهاية الاندفاع في عدم الكلام للشهرستاني ص ١١ ، من بداية أسس محمد عباس ص ١٥٩ ، شرح المواقف في الطهيات للجزيري ص ٥ ، تطبيق أحمد المهدي

(٢) المقدمة شذوذ ثارة عن تشيكية قدمت جزء مقدس وإدارة تدفق على ما يتوقف عليه صحة الدليل والمقدمة متعارفة على المسائل بواسطة أو لا وسيلة

انظر التعريفات للجزيري ص ٢٩٠ ٢٩١

الحدثين ) لا تشارك المقدمة لكبرى وهي ( وبما لا ينفك عن الحدث فهو محدث )  
في حد أبسط على الحقيقة

ثانياً: إن لحد الأكبر الذي في المقدمة لكبرى وهو ( لحدث ) ليس هو احدث  
المطلوب في النتيجة .

فالتقياس<sup>(١)</sup> إذا لم ينتج المطلوب الذي فيه للاف وهو ( للعالم )<sup>(٢)</sup>

ثالثاً: إن كلمة ( لا تنفك عن الحركة والسكون احدثين ) كلمة غير محددة وتحتل  
عدة معان فاما أن يكون قصدهم حركة مطلقة وحركة واحدة بعينها تكون محدثة ،  
والحركة<sup>(٣)</sup> المطلقة لا يسلم لهم ابن ملكا أنها محدثة ، لأن الحركة المطلقة عند القائلين  
بالقدم ليست محدثة .

رابعاً: ثم توجه الى القند في كلمة ( احدثين ) فنذكر أن المتكلمين لم يدكروا أن  
الأجسام لا تنفك عن حركة واحدة بغيرها ولا عن سكون واحد بغيره ، بل عن الحركة  
والسكون المطلقين . والعضلة هنا أن لحركة المطلقة عند القائلين بقدم للعالم قديمة  
وليس محدثة فلا يصح قولهم ( بالحدثين ) .

(١) القندس قول مؤلف من تصيب إذا سلمت ثم صياغتها قول أكثر ، كقولنا قدم مقبول وكل مقبول  
حدث ، فإنه قول مركب من قضيتين إذا سلمت لم صحتها لأنها العالم حادث . وهو أنواع من التقياس  
الاستثنائي وهو لاقتراضي وليس الاستلزام . ينظر التمهيد من ٣٣٧ ، ٣٣٣

(٢) ينظر المشير ٣١/٣

(٣) الحركة الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج - وقيل هي شغل حيز بعد أن كان في حيز حر  
والحق مايس على واحد غير معين

ينظر التمهيد من ١١١ ، ١١٥ ، ٢٨٠

ويأتالي يقول

« فالحصري أن صدقت بمجموعها ، فطلق فهي المطلوب الآن ، لو قرنته ومعه كاللازم في الوجود والعقل ، يصدق بها من يصدق بالمطلوب من غير حاجة إلى الكبرى ولا إلى القرينة <sup>(١)</sup> ، لولاثة <sup>(٢)</sup> .

حامصاً ، وبضاً قولهم في الكبرى ( وما لا ينطق عن لحدث فهو محدث ، فكلما لحدث هنا تحتمل عدة معاني ، فقد دعي به المحدث <sup>(٣)</sup> الزماني أو لحدث لانداعي أن المعلوم الذي له موجد ولا يسيقه موجد به زمان ولا يلزم أيضاً صدق الكبرى بالمعنى الثاني فاسمها غير ما يخالف فيه المخالف فيقول ليس كل ما لا ينطق عن شيء فهو غير ذلك البشر ، فإذا قال لمخالف أن الصالح لا ينطق بوجوده من وجود المخلوقات معه ( أي لا توجد مدة ولا معلول أو مخلوق معه ) فلا يفتك عن المعلوم أو لا يرم أن ما لا ينطق عن المعلوم فهو معلول .

فيريده أبو البركات فكيف يسلم لهم أن ما لا ينطق عن المحدث فهو محدث أصنافاً إلى أنه قد لا ينطق عن محدث واحد بغيره فيكون محدثاً معه بساوقه في الوجود ، إنما تتكرر المحدثات وحدثاً بعد آخر ، وما يلزم مع واحد بتقدمه أو تأخره عنه ، يجوز أيضاً أن يتقدم ويتأخر عن كل لحدث فمن لم ينطق عنها مطلقاً وهي كلها حادثة على الإطلاق فذلك هو عين المسألة <sup>(٤)</sup> .

(١) القرينة بمعنى العارة وفي اللغة عملية بمعنى اللطافة مأخوذة من القدرة ، وهي لاصطلاح أمر يشير إلى المطلوب ، وهي إما خالية أو مضمونة أو لغوية

مشار الفهرستات الجرجاني من ٢٢٣ ، ٢٢٤

(٢) للغير الزماني من ٣٦ ، ٣٧

(٣) انظر من من هذا البحث

(٤) انظر انطو ٣ / ٢٦

وبالتالي يرفض أبو البركات هذا القياس ولا يقره بوجود المغالطة  
في القياسين باستعمال الاسم المشترك فيهما وفي النتيجة ولا محصنة بالتالي  
لهذا القياس<sup>(١)</sup> .

ومن خلال عرض عرض رأى أهل السنة والجماعة في هذه النقطة متضح مدى  
التقريب بين ملكا من هذا الوأي أو بعده عنه

ومن هو جدير بالذكر أن شيخ الإسلام بن تيمية نقد أيضاً هذا لقياس ويب  
م فيه من غموض حيث قال « فإن من لصعوبة يمكن تقرير المقدمات التي يتركب  
منها هذا الدليل من شات الجواهر الفردة التي تتركب منها الأجسام أولاً ، ثم شات  
حدوث تلك الأجزاء بأبطال ظهورها بعد الكون ، وأبطل انتقالها من محل إلى محل ،  
ثم اثبات امتناع خلق اجسم ثالثاً ، أما عن كل حس من اجسام الأجزاء باثبات أن  
الجسم قابل لها ، وأن القياس للشيء لا بطور عنه وعن هذه ، وأما عن الاكوان واثبات  
امتناع حوادث لا أول لها رابعاً »<sup>(٢)</sup>

( ب ) تفسير حدوث المتجددات في العالم « مسألة الحركة » :

وبعد هذا يبدأ أبو البركات بتفسير وتوضيح الفكرة ، وهذا كس لعامة ليس  
بحدث ، فلا بد أن يكون قديماً ، حسب كيف نفسر اذا تجدد لحدث في العالم ،  
بمعنى اذا كان العالم قديماً أو حديثاً فكيف نفسر استجدات من الخلق هل هي حادث  
أم قديمة ؟ ويعرض أبو البركات هذا دون أي مثبت شيئاً لنفسه في مسألة الحدث أو  
للقدم ، إنما يوضح يدماً ويوضح بأنه يؤيد القدم ، فيذكر

(١) انظر المرجع السابق .

(٢) بن تيمية : نزه العارض ١ / ٣٨ ، ألف انظر منهاج السنة ١ / ٢١٦ ، ٢١٢

\* ر. القديم يقدم الحركة قد نادرا يقدم لحادث ويصوت القدم أي ما يتجدد في الكون من حوادث ، وهذا ليس فيه تناقض - كف يرى : لماذا ؟ لأن الحادث جزء بعد جزء ليس هو القديم ، أما القديم هو الحملة والكل والجزء غير الحملة ، فانه لو تصور أن جسماً لا يتناهي يجر له زن يتصور منه أجزاء متناهية ، فكذلك يتصور من الحركة جزء بعد جزء فيكون حادثاً وملتباً على الاحلاق غير حادثة قد رفع جزء منه لا يلزم منه عدم الحركة ، ورفع الحركة مطلقاً يرمي وجود الكون وعدم الحركة (١) .

فأله كما يرى<sup>١</sup> هو لركبت أو كما يصور هذا عند القائلين بالقدم - قدم . ويوجد حركة في القدم ، وهذه الحركة متصلة باستمرار ، ويستمراريه تتصل الحوادث ، ويتقدمها وتلتزمها بعضها من بعض تتجدد الحوادث ، وتكون المستحدثات في الكون .

فالشمس مثلاً بسبب حركاتها الطولية والعرضية في كل وقت يحدث الليل والنهار ، فالليل والنهار يحدثان بسبب حركاتها المتجددة وبسبب قربها وبمسافة من الأشياء الموجودة في الكون يحصل الكون والفساد .

ويؤكد أهل السنة والجماعة أيضاً المتكلمين في عدم حدوثهم الحادث المعين من الحادث المطلق عند قولهم أن لحركات حادثة ويعرف من الأمر من واعتقادهم أن ما لا يسبق نوع الحادث فهو حادث .

فيذكر ابن تيمية أولاً أن قولهم ما لا يسبق الحادث يجب أن يكون حادثاً متفقاً عليه بين عقلاء ، إذ أريد به الحادث بالشخص .

(١) انرجع السابق ١٦/٢

(٢) دواء تعارض أعقل ونقل لابن تيمية ١/ ٢٨٧

ويُفريق بين ما يكون بعينه حادث ، وما تكون أحواله حادثة فيوضح علم المتكلمين في أنهم لم يميزوا بين ما لا يمتنع له حدث المعين ، وما لا يمتنع له النوع الدائم الذي أحاده حادث فهو لا يمتنع له نوع وان سبق كل واحد من أحاده <sup>(١)</sup> .

ومأخذه في النوع ثنائيم قريين قول أبي البركات في الحركة المطلقة وفي هذا يتفقان في نقد للتكلمين بمسألة الحركة المطلقة أو لسرع الدائم ولكن من تيمية يوضح بعد ذلك أن كثيراً من أهل الكلام لما نطقتوا للفرق بينهم أراحوا أن يثبتوا امتناع حدوث لا تنكهي بطريق تطبيق ومثبيه . فهم لا يسمون وجود حوادث لا أول لها عن حاضر قديم ، ويسلمون وجود قدر حادث ليس عن فعل قديم <sup>(٢)</sup> .

أيضاً يذكر أبو البركات في التوفيق بين قدم الحركة وما يتجدد من حدوث الكون « بأن الحدث جزء بعد جزء ، ليس هو القديم ، إنما القديم هو الجملة ، وكل والجزء غير الجملة . . إلى آخر مقال .

وهذا يذكره بن تيمية أيضاً إذ أنه يفرق بين أنواع لحوادث وأحوالها ، وبين أحوالها وأشخاصها .

أما النوع أو الجنس فقديم ، وأما أعيان لحوادث أو أشخاصها فحدث ، ومعنى قدم للنوع أو الجنس أن الله لم يزل فاعماله أدا شاء ، فما من حادث إلا وقته حدث لا ينتهي ذلك إلى حادث هو أول لحوادث بمعنى أنه لا حادث قبله ومعنى حدوث النوع كمن يقرر بن تيمية أنه ما من حادث من هذه الحوادث كسلسلة ذات بعد شيء لا إلى نهاية إلا وهو محدث كائن بعد أن لم يكن <sup>(٣)</sup> .

(١) محتاج السنة ١٥٨/١ ، أيضاً انظر الكشاف من محتاج السنة ١٦٠/١ كبري رشيد من ٤٤

(٢) انظر محتاج السنة ١٥٩/١ ، ابن تيمية تصدي من ١٧٣

(٣) د. هراس ابن تيمية تصدي من ١٧٣

## ( ج ) نقد أبي البركات لتخصيص الإرادة :

وهذه مسألة حاسمة فيها استكتمون واحتفظوا فيهم ويسمهم وذكرهم  
أبو البركات في معتبره . وفيه كان الله سبحانه وتعالى ولا زماناً إلى قديم  
ثم خلق العالم أي 'حداثة' فكيف يتمسور حدوث حادث من قديم بدون  
وسيلة أو سبب يقتضي ذلك لصوت ؟ وهذا هو اعتراض فلاسفة عليهم قبل ابن  
منكا أيضاً

ويوضح أبو البركات أن المتكلمين أجابوا حتى يخرجوا من هذا المأزق بأن  
الله تعالى خلق لعالم واحدته بآزادة قديمة أزلية وأراد بهي في القدم حدث العالم حين  
أحدثه . أي أن هذه لازمة من شأنها التخصيص وتخصيص وجود العالم في ذلك  
الوقت بالذات ، (١)

ويتوجه أبو البركات لهذا الجواب بالتدريج من خلال أمرين .

أولاً : يتساءل كيف تتجه هذه الإرادة ؟ أنها تحتاج إلى معقول مقصود في العلم  
القديم حتى تغفل . يقول وهذا لا يعقل أصلاً ، ولا يمكن تصوّره قبل الثاني لا يعلم  
وما لا يعلم غير صحيح ولا معقول

ثانياً : كيف يفسرون أن ما يستجد في العالم من حوادث يعظمه الله عز وجل  
وصيرت أمثلة لذلك كالإحصاء إلى المحسن ، والإصانة إلى المصني وقبول لتوبة ، وغير  
ذلك فأنهم إن قالوا بهذا فقد أبطلوا بذلك الشرع الذي يقصدون تصديقه وأبطلوا  
حكم أوامره ونواهيه .

(١) انظر المستزاد أبي البركات ١٦/٣ ابن تيمية السلفي ص ١٥٩ - الاقتصاد في الاستدلال للفرار  
ص ٦٩ ، أيضاً شرح التواقيف الجرجاني - عرقب الصامس - الإلهيات ص ٦٢ ، تحقيق  
د أحمد الهادي

فإذا كانت الإرادة قديمة تتعلق بهذه الحوادث أم لا ؟

ويحاصرونهم أسئلة مركبات بأن ليس لهم مبدأ أبداً ، فاشبههم أن قالوا بغير إرادة  
 كمن قولهم أشجع ، وإن قالوا بإرادة فهل هي إرادة قديمة أم حديثة ؟ فإن قالوا  
 هي إرادة قديمة فالإرادات القديمة كثيرة وليست واحدة ولا يقولوا يصحور  
 مرادفات كثيرة من إرادة واحدة ، وإن قالوا بالآخرى يعني الحادثة فقد وقع فيما  
 هربوا منه أولاً <sup>(١)</sup> .

فإنه سبحانه وتعالى يفعل شئ بعد ما لم يكن فعله محال أو مسبب تجدد له ،  
 فيكون هذا لوجوب قدرة بعد حجر أو قوة بعد ضعف ، أو معرفة بعد جهل ، سواء كان  
 الفاعل يفعل بالذنب أو بالإرادة أو بالبدئية أو بالحكمة ، ولا يكون الفعل في كل هذا  
 على حالة واحدة من كل وجه <sup>(٢)</sup> .

وأما أن المتكلمين قالوا بأنه في حال فعله ولا فعله على حال واحدة لما احتاجوا إلى  
 القول بالارادة القديمة .

فوجود هذه الإرادة لا يغير من الأمر بحسب لأنها موجودة وقت الفعل كما  
 كانت ولا فم

فالإرادة - عند أبي البركات - موجودة دائماً ولا تخصص بوقت نوب وقت فعلها  
 الذي خصصها وبمرها في تلك الحادثة فقط أي قبل حدوث العالم <sup>(٣)</sup>

(١) اعتبر أبي البركات ٤٧ / ٢ ، ٤٨ ، أيضا انظر درء القاري ٣ / ١٧٦ ، ١٧٧

(٢) اعتبر أبي البركات ٤٧ / ٣ ، ٤٨ ،

(٣) انظر اسعير

يقول ابن تيمية : « فإبر البركات لا يستغادر عقله أن تصدر الإرادات الكثيرة عن ردة واحدة قل أن هؤلاء لا يقولون به ، وهم يقولون به ، فإن هذا قول ابن كلاب والأشعري ومن وافقهما من أهل الكلام والفقه والعديد والتصوف ، يقولون أنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ، ويريد الإرادات كلها بمرادة واحدة بالعين » .

ثم يقول : « وإن كلامه الذي تكلم به من الأمر بكل ماأمور والجبر من كل مخير منه » (١)

ويعد هذا ذكر ابن ملكا في معبره حوار ومناقشات دلت بين الثقاتين بالحديث ، والثقاتين بالقدم ، يبين منها ملة التي تقدم لأنه أبرز موقف الثقاتين بالقدم بمنطق المختصر ويوضح وقوة (٢)

إننا في هذه المشكلة أمام عدة آراء متباينة ومتضادة ، فالفلاسفة مثلاً يرون أن الزمان قديم ، والمتكلمون يرون أن الزمان حادث ، فإله خلقهم كان موجوداً ولا زمان ثم وجد معه الزمان وهنا بدأ الشق . لو بدأ وجود العالم

أن أبا البركات بعد أن ذكر كل مايلي «عبثته تجاه لتكلمي» ذكر عبارة مهمة توحي إلى أنه يعارض رأيهم ويعيد إلى خلافه فقال : « ولأنهم يفترونها لا تشك في قدم الزمان ولكان ولا تتصور علمهما » (٣) ، ولا أنري ما الذي توحى هذه لعبارة ؟ أنها تدل على أن أبا البركات يميل إلى القول بالقدم . ويذكر أن أمراً هذا من البداية يمكن ومن لفظة أيضاً ولكنه يرغم كل هذا لم يصرح به صراحة . لكنه يذكر

(١) ابن تيمية مراد التعارض ١٧٢/٢

(٢) انظر التعارض ١٧ / ٤ ، أيضاً مراد التعارض ٣ / ١٦١ ، ١٦٥

(٣) شرح السالكين ٣ / ٤٨

مما يرجح أن الزمان قدم . فقد حتم أبو البركات مقدّمه للتكليم بمسألة أن الحركة والزمان أو المكان والزمان هل لها وجود في الخارج ؟

ثم أجاب على ذلك فقد ين بعض المتكلمين تابعوا لفلاسفة في أن الزمان هو ( مقدار الحركة ) ، ولكن البعض الآخر ذكر أنه لا معنى للزمن إلا حدوث أحداث مع الزمن أو قبله أو بعده هؤلاء الذين تابعوا الفلاسفة - وبعبارة أخرى - جعلوا الزمن معنى للزمن مقدّر الحركة ، فادّعى أن الزمان ارتفعت الحركة ، وهذا وجد الزمان الحركة بالتالي ، والمكان يحوي الزمن

ولكن هل إذا عدم المكان عدم الزمان وبذلك عدم أحدهما يبقى الآخر ؟

فيجيب أبو البركات بأن في نفسه لا يمكن أن يقدم لأشياء معاً ، فإذا الزمان الزمان موجود ولم يقدم<sup>(١)</sup> وهذا يعني يوصي إلى أن الزمان قديم ولا يمكن أن يرتفع أبداً ،

وهذا القول بالنسبة للحركة المطلقة أو النوع الدائم والتفريق بينه وبين معنى أدنى أيضاً باطل المسألة التي رفض مادكرة المتكلمين ، من تخصيص الإرادة بنوع مرجح أو بنوع محض وهذا يتفقون فيه مع أبي البركات ، إذ أنه رفض تخصيص الإرادة ، وتسأل مستنكرًا عن سبب التخصيص والتمييز

وأقول لقد كرس موقف أبي تسمية بالسببية لهذا الموضوع وأصبح من خلال أحاسين نقد بهم المتكلمين

(١) أنه لا بد من مخصص أو سبب مرجح للإرادة ،

(٢) أنه توجد هناك أوقات متجددة وإلا به قديمة

(١) المرجع السابق ص ٤٨

يقول : « ان الله سبحانه وتعالى لم يزل دراست متعاقبة فتوحيق لارادة قديم .  
وامر رادة النفس المعينة يريد في وقته وهو - سبحانه - يقرر لأشياء ويكتفيها .  
ثم بعد ذلك يخلقها ، فهو اذا قدر عظم ما فعله ، وارادة فعله في الوقت  
لمستقبل لكنه لم يرد فعله في تلك الحال ، فذا جاء وقته اراد فعله ، في الاول عزم  
والثاني قصده <sup>(١)</sup> .

ويؤيد ان تسمية باليوم على المتكلمين الذين جعلوا حدوث الحوادث يحدث بنفس  
الارادة القديمة ، لأنه تعالى يريد وجود الحوادث بارادة واحدة وانما تتجدد وتتعلق  
تلك الارادة القديمة بالمراد ، وأيضاً بالوهم على هذا التخصيص نون باقي الاوقات مع  
قدرة الله تعالى لادامة لشأنة

وان لمطلع لهذا يرى أن تركب سجد من نفس هذا المعنى . وان رأى فتكلم  
غير مقبول من جلال هذه انقطاع .

والخلاصة أن نقد ابن تيمية للمتكلمين يتركز كذا ذكرنا في النقاط التالية

(١) أن الارادة التي يشترطها لم يدل عليها سمع ولا عقل ، فانه لا تعرف ارادة  
ترجع مراد على مراد بلا سبب يقتضي الترجيح ، وأن ترجح أحد الأمرين لا  
يقع أيضاً لا لكونه أبسر في القدرة ، أو لأنه الذي خطر على باله وتصوره  
أي من جهة التصور والشعور ، فقولكم هذا مشع بعرف مشع من تصور  
حق لتصور <sup>(٢)</sup> .

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢/١٦٦ ، رسالة حبيب اعني بين ابن تيمية وابن رشد  
في التلويح ٢/٧٣

(٢) الفتاوى ٢/١٦٠ ، انظر نزهة القلوب ١/ ٢٢٨

(٢) أن الله تعالى كما يقرر ابن تيمية - مصنف بلازادة أزلاً وأبداً ،  
 وانه لم يزل مريدًا بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم ، أما إرادة  
 الحادث الذي ميريده في وقته ، وهو سبحانه قدر للحوادث أقدارا ،  
 وأوقات تحدث فيها ، ولم أنه سيفعلها في تلك الأوقات ، وأراد فعلها ذلك ،  
 فذا جاء وقت حدوث الحادث فلا بد من إرادة حادثة ترجح وجوده  
 لحدوثه على عدمه ، وبالتالي لابد من محتمل يمحتمل وجود الحادث في  
 تلك الوقت دون غيره ،<sup>(١)</sup>

فعلسى هذا فإن الحدث يوجد بهذه الإرادة الحادثة ، عقب الإرادة لأممها  
 في الزمان ( كما يقول الفلاسفة ) ولا متراضيا عنه ( كما يقول المتكلمون )  
 يقول ابن تيمية

« فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أن يخلق كان المخلق عقب الإرادة  
 والمخلوق عقب التكوين والخلق<sup>(٢)</sup> ، كما قال تعالى { لما أمره الله أن يشأ من مول  
 له كن فيكون }<sup>(٣)</sup>

ومعنى هذا أن ابن تيمية لا يقول بمقارنة المعلوم له حتى يكون قلما ولا يقول  
 بتراخيه عنه في الزمن ، بل يرى انه حصل عقب رادته له ، وهو سبحانه مستتبع له  
 استتباع الملائكة لأمره ،<sup>(٤)</sup>

(١) انظر الفتاوى ٢٠٤/١٦ ، نزهة القلوب ٩ / ١٢٦ ، رسالة ٣ / ٣٧٧

(٢) جامع الرسائل لمجموعة الأولى من ١٢٨

(٣) سورة يس : آية ٨٢

(٤) انظر منهاج السنة ٥ / ٢ ، بن تيمية المنطقي من ١٦٢ ، ١٦٤

ولكن بمعنى هذا الاستعطاف والاستتباع في الآية ( كن فيكون ) هل هو مقتضى  
لقدم العلم أو حدوثه ؟

أن بين تسمية يرافق التكلم في حدوث العالم وبقائه من لعالم حدث ولكنه أتى  
بمحسوس وفق فيه الفلاسفة وللكلمين وهذا الحل هو أنه يجب أن يفرق بين شيئين  
بين أنواع لحدوث ومنها قديمة ، وبين أحدثها ومنها حديثة <sup>(١)</sup> ، ثم يوضح أنه  
تسمية أن معنى قدم النوع أن له لم يزل عاملاً له إذا شاء ، فما من حادث إلا قبله  
حادث ومعنى حديث لعين أنه من حادث من هذه الصورة المتصلة إلا وهو  
محدث كائن بعد أن لم يكن <sup>(٢)</sup> .

وهذا قريب لما ذكره أبو البركات من أن الحركة قديمة والأعيان حديثة <sup>(٣)</sup>

ولكن أسس تسمية كان موقفه واضحاً وصريحاً ، أما أبو البركات كان موقفه  
يكتنفه الغموض .

أن رأي ابن تيمية في هذه المشكلة الصعبة هو أقرب إلى العقل وأشرح  
من غيره <sup>(٤)</sup> .

(١) انظر ابن تيمية السلفي من ١٦٢ ، منهاج نسخة ٢١٤/٦

(٢) انظر ابن تيمية السلفي ١٦٢

(٣) المختار ٤٦ / ٣

(٤) ابن تيمية السلفي من ١٦٢ ، ١٦٤

## المبحث الثالث

### نقد أبي البركات للفلاسفة

( ١ ) عرضة لآرائهم :

يبدأ أبو البركات بعرض آراء الفلاسفة عرضاً وافياً ، مستعرضاً رأيي لتقريب بالافلوطينية وهم شيعية أرسطو ، في بداية الخلق والذي يتلخص في أن الواحد لا يصدر عنه لا واحد . حدثت ذته بالوجدان ، وصدر عن ذاته لأجل ذاته <sup>(١)</sup> . ثم فاس من هذا الواحد ( العقل ) ، وهو عقل بالفعل من شكله أن توجد عنه النفس وهو للنفس ، كالأستاذ والمعلم والمبدأ الذي عنه توجد ، فهو مبدؤ القريب في الوجود ومعادها الأدنى كمال <sup>(٢)</sup> .

كيفية صدور هذا العقل عن المبدأ الأول .

يرجع أرسطو أن الله تعالى موجود بذاته ولا موجود معه ، ولكن هذا بما يكون في ذاته فقط ، أما حين سطر أو تقرر النظر بينه وبين الموجود لصاحبه عن علة . فلا بد أن يكون معه في لوحده ، وهذا ما يذكره أبو البركات فيقول من المشائين : أن لا الله تعالى هو الموجود الأول ، وهو الموجود بذاته ، ولا موجود معه في مرتبة وجوده ، وأول ما وجد عنه هو شيء واحد حدث بالوجدان ، وصدر إيجاده عن ذاته بذاته لأجل ذاته ، فذاته له كالأداة والرأي والرأي مع لأنه يرى ذاته في ذاته بذاته ، وهذا صدر عن رؤيته لذاته في مرآة ذاته معاً لأنه يرى ذاته في ذاته بذاته ، وهذا صدر عن رؤيته لذاته في مرآة ذاته وهو لا يزال يعقل ذاته ، فهذا الوجود لا يزال موجوداً عنه

(١) نظري من ١٥٠

(٢) المختصر من ١٤٨

ولا يتقدم وجوده على وجوده تقدماً مائلاً ، وإن تقدم عليه تقدماً طياً ، وهو واحد أحد .  
فالتالي لزم عنه بذاته وحده (١) .

ثم يتصل بين ملكا فمن زين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الأول ، وكيف قالوا  
من المبدأ الأول من جهة عقله بذاته بذاته صدر عنه العلول الأول ، والعلول الأول يعقل  
ذاته ويعقل من ذاته حالته

**الأولى** : إمكان وجوده بذاته ، وهو أمر بالقوة وفي القوة

**الثانية** : وجوب وجوده بالأول وهو أمر بالفعل ،

ومن هاتين العاليتين تصدر موجودات أو شئاً موجودات ثلاثة

(١) فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل

(٢) ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئان

أحدهما من جهة مكان وجوده وهو منه بالقوة ( أي يصدر عنه جرم الفاعل

الأول ) . والآخر من جهة جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل ( أي يصدر عنه نفس

الفلك الأول المحركة له ) (٢)

(١) المنبر ٢ / ١٤٠

(٢) انظر : المستنير ٢ / ١٥١ ، تاريخ الفكر الفلسفي للكاتب محمد ديار من ٢٨٤ ، ٣٨٦ ، لا تنسوا

٢٢٠ / ٣ - ٢٢٢ ، ٢٢٦

وقد طلق الدكتور سعيد دنيا في أبحاثه على ألبا الفركلة شجع على الفلاسفة بعد حيث سبوا انطونات  
التي في ادواتهم لأهمية إلى المتوسطة والمتوسطة إلى المالية ، والواجب أن يذهب الكل إلى البنية الأولى  
وتجعل لمراتب شروطاً معدة لتناقضته تعالى

انظر الإشارات ٢ / ٢٢٤

فإن صدر عن الحد الأول مغلول أول هو عقل أول واحد ، وصدر عن حد العقل  
لأول التكثر عقل وطمس وحرم ، ثم يستمر سلسلة الصدورات عن العقل الثاني بمثل  
ما صدر عن العقل الأول أي يصدر عن العقل الثاني باعتباره تعقله لعقله عقل ثالث ،  
وباعتباره قلته بذاته الواحية أو المحركة بنفسه وذلك وهكذا حتى ينتهي إلى العقل الأخير  
وهو قلته القمري ،<sup>(١)</sup>

هذا هو مجال عن شيعية أرسطو أي بن سينا وأتباعه ، ذكر ابن ملكا أن هذا  
هو ما نقل عن شيعية أرسطو أي ابن سينا وأتباعه - ومخالفيهم عليه مخالف ولا  
اعتراضهم فيه معترض ، وهو ما اختار العقليّة أشبه به بالأبصار العقليّة ،<sup>(٢)</sup>

(١) انظر لراجع السابقة

(٢) كذا في أبي الفركات ١٥٦/٢

يقول ابن تيمية : قوله « ثم مخالفيهم فيه مخالف » ، سأ قاله بحسب علمه والمطالعة أو أراد من  
المخالفة المذهبين المصغين على طريقة أرسطو في المطلق الطبيعي واللهي كبرقلس ولاسكنم  
الافلوبوسي وثامستوبوس ، والقاراني ، وابن سينا ، والا فالنقوي في كتب مقالات عن الفلاسفة  
المتكلمين من مخالفة هذا مذهب مرجعه في كتب متعددة لكن أرى أنه ليس لهم كتب مستقلة على هذه الطريقة  
بل مذهب أرسطو يشبه مذهب أئمة الفقهاء في الفقه كما في حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وإن مخالفيهم في  
كثير مذهب أئمة كبير مثل الأوزاعي وهيرد فقد يقول القائل أنه لم يجد مخالفاً له في الكتب  
المعروفة المستقلة على مذهبهم ، ويكتب المقالات تنسق على أرسطو هو الذي يشهر عنه القول يقدم العالم  
وأما أساطين قبيح فهم يكن هذا قولهم وهذا يمكن المتكلمين لأرسطو وشبه المتكلمين 4 مع أن كلام  
الرجل في اللاهوت قليل جداً وفيه خطأ كثير وأما علمه تراجم هو الفلاسفة فقد سجد

## (٢) مناقشة أبي البركات لآراء الفلاسفة :

## (١) موقفه من نظرية العقل :

أولاً يذكر أبو البركات بعد عرضه لآراء الفلاسفة بهم مشطريين في مسألة العقل المدبر للعوس لناس وعالم الكون والفساد هل هو عقل فلك القمر ، ثم أنه عقل فعال صدر عن عقل فلك القمر ، لأنه معلول عقل فلك القمر ، وهل هو وحده المختص بالروح الانساني أم لا ؟

ثانياً ، يأخذ عليهم أسئلة المركبات بهم لم يتعرضوا للعناصر الكيميائية أو الطبيعية التي هي النار والهواء والماء والأرض وتمت فيها ولم يبحثوا أيضاً في النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتقد به ولا في أنواع الحيوانات والنبات والعناصر على كثرتها<sup>(١)</sup>

ثالثاً أن أبا البركات يبين أن الأساس التي أعمدت عليه نظرية العقل انبثقت من يقيني ، لأن المشائين اعتمدوا على مقالته علماء الأندلس ولرصد هؤلاء نتائجهم احتمالية غير يقينية ، ولا يعكس بناء فكرة عدم كفاية الخلق يقوم عليها الكون كله على أساس غير يقيني

يقول أبو البركات عن صاحب علم الهيئة « ألا ترى أن صاحب علم الهيئة أحد مبدئي علمه من الحسن بالرصد والتجربة في الزمان والمصداق بالنسبة ، ثم قدر لذلك في التعليل تقديرأ فيما حس عليه من الأقاليم وحدها ، وأشكالها وأوضاعها في حيثها . وقال أي صاحب علم الهيئة - هكذا يمكن أن يكون ولم ير الأقاليم ولا أوضاعها ولا أشكالها في حيثها ، ولو قدر مقدر غير ذلك بحيث تتسق عليه نسبة المحسوس من

(١) انظر لمؤيد ١٤١/٣ ١٤٢

أيضاً انظر تاريخ الفكر الفلسفي للفكر محمد أبو ريان من ٣٨٦ ، ٢٨٢

ذلك لقد كان يكون كذلك أيضاً ولا ينأى للعاقل أن يحكم بلحد القولى ولا يبرجها من حد لامكان : (١)

فهم علموا على ماقاله علماء الهيئة وقالوا بأن عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ويرى أبو البركات « أن هذه الأفلاك مادامت بعيدة عن ملاقات حواسنا ، فإن المقدمات التي يصل إليها محتملة وغير مؤكدة ، وأبست مقامة على قوانين رياضية ثابته ولا على تجربة محسوسة مشهودة تصل إلى حد اليقين ، فالتنازع التي يصل إليها من جراء ذلك احتمالية ولا يعتمد عليها » (٢)

رابعاً ينتقد أبو البركات للمشائين في تفرقهم بين النفس بالقول والعقل بالفعل ، ويعتقد هو أن لا فرق بينهما لأنها تتميز قوة واحدة الجوهر ثابت وهو النفس ، و العلوم هي التي تتبدل وتتغير

يقول بن ملكا : « إن الجوهر لا يتغير ، فإن العلوم للنوعس أمراض دحلة في جواهرها فلا يتبدل الجوهر في جوهره ولا تقلب عينه في نوعيته ولا تتقلب الأعيان ، ولا يصير شيئاً شيئاً على الإطلاق لا يستمدال الحدلات مع ثبات الذات ، لعين المستقلة » (٣)

فالنفس لا تتنقل من جوهر إلى جوهر ، ولا يوجد بالتالي عقل ففعال أثر هذا الانتقال إضافة إلى أن أبا البركات يقول بوجود التفرق بين العقل والعقل والعقول ، فليست كلها عينه شيئاً واحداً ، يقول : « إن لعقل غير العقول ، والعقول غير لعقل ، ولا لكان لعقل ، ذا عقل غيره من سائر الأشياء ، وإذا عقل شيئاً كثيرة يصير

(١) المقبر ٣ / ١٤٨

(٢) سطر المقبر ٢ / ١٥٨

(٣) المرجع السابق من ١٥٦

أشياء كثيرة وهم واحد بعينه . كما كان أولاً ، فهو مسان وفرس وبشجرة وهو ذلك وماهو شيء منه ، فما الفرق بينه قبل أن أن يعقل وبعد أن عقل ؟ <sup>(١)</sup>

من كل هذا نتضح نقاط الاختلاف التي يفترق فيها أبو البركات عن المشائين ، وهي نقاط جوهرية تمسك بالذهب المشائي وتهدم مقوماته كالعقل الفعال مثلاً

وهذا يجبر لنا سؤال هام وهو اذا كان أبو البركات لا يؤمن بوجود العقل الفعال كوسط بين النفس وموجد الأول فهاهي أدن الروابط بينهما في نظره ؟

ويجيب أبو البركات على هذا السؤال بأن هناك جواهر فعالة عارفة عائلة مدركة غير معتلة بالأبدان ، مرتبطة بالنفوس كارتباط نفوس هذه بالأبدان <sup>(٢)</sup> ،

ويستدل أبو البركات على وجود هذه الجواهر ، بمقارنته هذه بحال نوم الانسان ، حيث يناحى لاسباب هي الامام جوهر لطيف روحاني ليس له علاقة وبطة بجوهر كثيف جسماني يدركه الحس البصري ، واللمسي <sup>(٣)</sup>

فالبركات اذا يعتقد أو يتلن أن هناك رابطاً بين النفوس وموجد الأول ، أو بين العالم ولكائنات قوى حفية روحانية لا تدرك بالحس . الأمر الذي يجعل بين ملكا يجرم في نفس آخر بوجودها وينكر اختلاف ليس في مصماف

(١) المصدر ١٤٢/٢ انظر ايضاً الرد على المتكلمين في تسمية ص ٣٦٤

(٢) المصدر ١٤٢/٢

(٣) المرجع السابق ١٤٤ / ٢

يقول : « أقوى الرأي منا على اعتقاد وجود موجودات فعالة مألوفة عارضة هي غير محسوسات ، سمات قوم بالملكة ، وقوم بالأرواح ، وقوم بكتبهم لبعض وبعض ، وقل أن من هذه القبيح الجن ، يعني لأشخاص المستترين عد ، اشتقاقا من الجهة العسيرة » (١)

« ويذكر بعض لباحثي ، أن منطق أبي البركات في إثبات هذه القوى ليس الا منطقاً فلسفياً يعتمد على منهجه الذي ينشعب به ، وذلك لأن النفس تتعلق بالبدن لكنها تتحول عنه فتقومها نفس بالبدن ، إذ انها تعمل موجودة في عملها بدونه بعد أن تفارقها ، ووجودها في عالمها قد وجود روحية أقوى وهو فعل أكمل » (٢)

وهذا على ما أراه ليس منطقاً فلسفياً بقدر ما هو منطق روحاني ومعني قريب من روح الضمائر والأدب ، فإن كلام أبي البركات هذا يعرنا على شخصية تميز بها عن الفلاسفة المشائين الذين بدوا أرائهم على العقل المجرد و نظرية الفوقية اللاواقعية ، أما أبو البركات فإن الدين وتعاليمه ومبادئه قد أثروا في تكوين هذه الشخصية ، وصار يربط بها أمور فلسفته أو يقيس بها الأمور التي تعرض عليه . وإن لم يكن كلامه فيه من الوضوح الكافي والدين الكامل - إلا أنه وكب جدده في مواضع كثيرة يبرز بالأمور الغيبية ، ويشير به إلى قوى فعالة خفية روحية لها دور في تحريك هذا الكون بأمر من المبدأ الأول .

(١) انرجع السابق

(٢) انظر د أحمد الطيب موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٢٨٦

(ب) لقد مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

ثم يعتقد أبو البركات فصلاً لما قلناه من أن ( الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ) ، فيرى أنه صحيح في نفسه ، ولكن الفلاسفة لم يطبقوه تطبيقاً صحيحاً ، ولا يرموننا في انتاج ما استجوا . فهدئاً نتيجة حادثة من وجوه أولاً كيف لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، ثم نقول ان العكس الأول صدر عنه عقل ونفس وجرم أي ثلاثة أشياء مجرد اعتبارات عقبرتموها لا بإضافة دت أخرى الى ذاته

ثانياً يقدم لهم تصوراً آخر موضحاً أن لا سبب أصلاً لاستدع صدور هذه الثلاثة عن مبدأ الأول ، ما عدتم عما قلتم بما يلي وهو أن المبدأ الأول بما يعقل دت عقلاً أولياً بوجوديته وبيداته ( كما قالوا ) يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته فاد أوجده عرفه وعقله موجوداً حاصلاً في الوجود معه كان من بعقله يصدر عنه آخر غيره ، وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل وتكون مخلوقاته عنه دواعي مخلوقاته فيوجد الثاني لأجل أول والثالث لأجل ثان ، كما جاء في حبر الحقيقة أنه خلق آدم أولاً ، وخلق منه ولأجله ثان ، كما جاء في حبر الحقيقة أنه خلق آدم أولاً ، وخلق منه ولأجله حواء وثنيهما ولأجلهما ولذا ، سميت أقول ان رأي هذا ، لكن هكذا في لقل والبعد لعلي ، لا في الرماني حتى لا يخرج عن قولهم أصلاً ،<sup>(١)</sup>

لقد قدم أبو البركات بعد دي للعشائين خلا يره مقبولا أكثر مما ذهبوا اليه من الخرافات والأساطير وهو من مشتق من نظرة ديمة تراها تطهر بع العين والآخر في كلام ابن ملكا . فهذه الأسبء والأفكار التي أتى بها أبو البركات قد جاءت بها كتب الأدباء والشوايع السابقة بما فيها القرآن الكريم

ومن خلال هذا التحل يقدم أبو البركات بعددلاً لما ذهب اليه المشاؤون في طريقة لقول في مبدأ ( ن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ) ، فالكه - مبوجانه وتعالى هو الواحد وهو لغة الأولى منه أوجد مخلوقاً وهو آدم ثم من آدم ولأجله أوجد حواء وهكذا تكاثرت الذرية

من هذا يتضح موقف أنبي السركات من دعوى الله ابتلاصفة المشاؤون في هذا  
البدأ . ويرى أن هذا لا يصدق إلا عند بدء الانسانية ، عندما خلق الله اسم وخلق لأجله  
حواء . وأبو أنهم كانوا بهذا لكأن أفسس . وبكهم عموما هذا البند وحدود فترة  
له تعالى بهذا الفعل فقط . وجعلوا من الخلق لاحقا على الواحد . ثم يلحقون هذا  
الفعل بوجودات رقى في الرتبة من الواحد بينما لفعل لصريح يجرم من الله  
خلق دائم <sup>(١)</sup> .

فيلقد على للشاؤون أنهم « لم يقولوا بكثرة معمرات . ومعلوماته ، وكذلك لو قالوا  
بعلمه بالكائنات حتى قالوا أنه سميع لقائلوا أنه مجيب وكان يصير سمعه للسمع  
مستمع سببا موجبا عنه بحكمته ورحمته وعدله وبرأفته للأجنة وكشف لكثرة . ومن  
اعتقده سميع قال أنه سميع لسمع . ومن عرفه يصيرا قال أنه يتصرف للفظوم شكى  
ليه أو لم يشك » <sup>(٢)</sup>

ويرجعهم أبو البركات الى صفات الله عز وجل وأنه سميع بصير وغير ذلك ،  
فلم يخصونه وحده بكونه لا عقل ، ويسموا لعقل لما سموه . وكان من لمعني أن  
يقولوا في الثاني مثل ما قالوا في الأول أنه لا يعرف مادونه ، وإن عرف ما فوقه  
فهو يعرف الثاني الأول ولا يعرف الثالث . إذ أنهم جعلوا عدم المعرفة من قبيل الشبهة  
للأطى عن الأدنى ، وأيضا بوجه اليهم أبو السركات اللوم في خطهم للأفلاك بكونها  
وعفولا ولم يجعلوا ذلك للكواكب على كثرتها . وفي أولى لما ظهر من شعاعاتها  
وأنوارها يستوى في ذلك منها الثالث في خلقه والتمركز <sup>(٣)</sup>

(١) انظر تاريخ الفكر الفلسفي الدكتور أبو ريس من ٢٨٩

(٢) للتعبير من ١٥٧

(٣) للتعبير من ١٥٧

ثالثاً : يقدم هذا الجيد للمشائي ( أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد )  
لأنه يتضمن حدا القدرة الالهية ، أن أن المشائين يفترضوا أن عملية انطق تتخذ  
اتجاهاً حاداً ، لأن انطوقاً لأن الموجودات من لدن الجيد الأول إلى المعلول لأحير يكون علة  
ومعلولاً ولا تتكرر لا عولاً ، ويرى من خلال مشاهدة أن الوجود على ما شخص لا  
يتدهى عددها ، ولا يكون بعضها علة ولا معلولة لبعض كالتسان والقرص ، وانسان  
من سائر الأثف من ، وقرص من جسفصلته ، ولا يلزم من هذا كله أن يكون أحدهم  
علة للآخر (١) .

فإن التزم المشائون مبدأهم هذا فإن تكون بالتالي الكثرة المعهودة في  
الموجودات ، وإن تكون هناك أنواع تتألف من أفراد أو موجودات صنفية (٢) ، وهذا كله  
باطل لأن الواقع غير ذلك

من خلال هذه النقاط لهمة يتوجه أبوابركات بقدر المدح المشائي  
مقدما اليهم حلاً يتناسب مع شخصيته المتميزة عنهم . ومع نظرية الدينية والتي  
سلخصها فيما بعد من خلال فصول القائمة بدين الله وهو في مقدمه هذا لا  
ينسى أن يلومهم بأن المذكور مبدرة من حكم أوروبا كالفكر وتصوا فيها نصا  
كالوحي الذي لا يعترض ولا يعتد ، إضافة إلى أنهم قالو بوجوديه وبم يقواوا يمكن هذا  
و يمكن غيره (٣) .

(١) التميز ٢ /

(٢) انظر د أوروبا من ٢٩١

(٣) انظر لخير من ١٨٨

فليس في الدلائل النصي لدي يثبت ما قلتم وهو أصلاً ليس بوحى حتى يؤخذ ولا يعترض عليه

وهذا ينتهي أياً بالبركات من توجيهه لطعت الى الهدف المشائي معناه  
بعد ذلك ما يراه أسس وأفضل مما ذكره من خلال نظريته الخلق المتعدد أو  
المتعدد الأبعاد .

### ج ) نظرية الخلق المتعدد للأبعاد :

تعتمد في مجملها على مبدأ الجود أو صفة الجود - والتي يؤيدها ابن ملكا  
عتماداً في فصل الصفات . وإن الله كما يرى أبو البركات أوجد مصبوبات اثر  
مطلوبات أم عنه مباشرة وأما معاهه - ولتي تصدر عنه منها ما هو لأجله ومنها ما هو  
لأجل ما صدر عنه

يقول أبو البركات : « لم لا يقال انه تعالى جاد مخلّج ، أوجد فجاد علم  
مطلق ، وخلق فعلم ، فلم يقتصر ايجاداً على موجود ، حد بين أوجد بذاته من ذاته بغير  
سبب ثان موجود . أولاً ثم بجزيرته ولأجله . أم من جهة تصوره له . وأما من جهة  
ايجاد موجود آخر . وذلك الموجود الآخر كذلك تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور  
ويشأ من تصوره » <sup>(١)</sup> .

ثم يضرب أبو البركات لهذا مثالاً بمن يريد الكس والستر ، فلهي بيتاً ثم يحسنه  
ويعرفه . ثم يقتني فرساً ومركب لأجل الفرس وريثة فهو المتخذ لو العالب اريثة  
لفرس . ولكنه اتخذها لأجل نفسه أي من أجل جمال فرسه وخدمته له <sup>(٢)</sup>

(١) انصهر ٢ / ١٥٩ ، تاريخ الفكر الفلسفي لامي رويس مر ٢٨٩ . في العالم واكتسب الكثير محمد جلال  
خروف ص ٨٢

(٢) انظر انصهر ٣ / ١٥٩ ، تاريخ الفكر الفلسفي لامي رويس ص ٣٨٩

يقول : « فكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فيوجد عنه وعما عنه ، والذي عنه منه لأجله ومنه لأجل ما عنه » (١)

فمن خلال هذا يرى أبو البركات أن المبدأ الذي قال به أرسطو وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ( يصدق بهذا المعنى ، بالله تعالى ، وعند صدرت عنه أشياء كثيرة بأسباب كثيرة مختلفة

يقول : « وهكذا يعرف الأشياء من ذاته ، وما يحس ويليق بها ، فخلق شيئاً لأجل شيء ، فتكون الموجودات من الموجودات ، كتار جبرية من تار ( كلية ) ، وتكون من العلل الأولى كالنار تكفية عن الموجود ، ولا يلزم ذلك لسمي ، فيكون من أفعال الله تعالى القديم هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجبريات لتجددة مثل أنزل لغيت ، ونحرك الرياح وغير ذلك ، فيكون الله تعالى بحسب موجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته أو د لخلق بأسره على طريق لجملة لا يجد كل ممكن لوجود ، ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلى لفضل بحسبه في تقديره وتوقيته أولاً وزمياً ، الرمي لأجل الرمي ، والمتأخر لأجل ، لتقدم والمتقدم لأجل المتأخر ، والشخص لأجل النوع من جهة نواص الفناء وأنواع لأجل الشخص من جهة الحصول في الوجود فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى لفظها بذاته ، ويكون صوره عنه ومنه بذاته ويقع أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالآلات والأسباب ما في صورها عنه ، وأما في كونه مقتضى حكمته » (٢).

(١) المجلد الثاني من أبحاث الله تعالى والعالم ، مصدر حرف ، ص ٨٢

(٢) المجلد من ١٦ ، أبو ريد ، تاريخ الفكر الفلسفي من ٣٨١ ، ص ٣٩٠

فإنفعال الله منها ما هو أولى لا نتقدم وجوده زمان مثل علمه بدته وبالأوجود وبالأجوديات التي صدرت عنه بذاته ، ومنه ما هو زمني وهو ما يفتحه لأجل الزمانيات المتغيرة (١) فهناك مخلوقات تصدر عن الله تعالى ولكنها بأسباب ومقتضيات وإيسر وسائط . كما يقول المشاؤون : ويدأ « ينقد أوهامك الصورية الاعلية في الطبيعة ويعلق عملية الخلق أو الإيجاد على القدرة الإلهية وحدها » (٢) ، ويقس على فكرة الواحد هذا التكثر في المخلوقات ، حيث يخلق الله تعالى واحد لا محالة ، ويكون هذا الواحد أقرب المخلوقات إليه وأشبههم به ، يقول ك : فالذي يوجد عنه بذاته في بداية إيجاده واحد لا محالة ، فذلك الواحد أقرب إليه ، وأشبه به من سائر مخلوقاته ، لأن وجوده صدر من ذاته صادته لأجل ذاته فهو فاعل وهو غاية (٣) ووجود المخلوق الثاني عبة أولى للأول لأنه وجد لأجبه ، وهو الغاية القصوى . كما يقول ولثاني غاية قصوى ، وليس هو لعية القرية الأولى مثل الأول بل لة لة بعيدة و لعية لبعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية اقريبة ، فكل شئ من أجل الغاية البعيدة و البعيدة ليست من أجل شئ ، فدا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق لثاني من أجل ذاته أيضا » (٤)

وهكذا تتكثر اوجودات موجدوا لأجل ذاته ، وموجدوا لأجل الموجد الذي أوجده بذاته ،

(١) أبوريان تاريخ الفكر الفلسفي من ٢٩٠ ، ٢٩١

(٢) درجع السابق من ٢٩٢

(٣) المصنوع ١١٢/٣

(٤) انظر بفتير ١٦٢/٣

وموقف أبي البركات هذا وهو حدوث أشياء في العالم يقدم إنشاء بئنه على صفة الإرادة الإلهية حيث يقول « فالبدأ الأول هو الواحد غير المعلوم في وجوده وماهيته وبينه إيجاب ذاته ، وإرادته ، والارادة ، الأولى صفة لذاته من ذاته لا من سبب بوجودها إرادته ، فإن الإرادة الأولى قبل المخلوقات بأسرها فعلية بالذات ، وهي علة للوجود بأسره على طريق سعة والعموم وعلة للوجود هو أول الموجودات » (١)

فأبو البركات يجعل صفة الإرادة هي السبب في الوجود وبالتالي هي علة الموجودات ، ويدعى أيضاً أن هذه الارادة متعددة ومتجددة قديمة وحديثة « حيث يخلق الله تعالى غير ذلك من الخلق الأزلي والأفعال الزمنية بإرادات سابقة ولاحقة قديمة وحديثة دائمة متبدلة يريد فيكون ويكفي فيريد شيئاً لأجل ذاته ، و شيئاً لأجل شيء ، فإرادة خلق الشيء لأزلي القرار الوجود هي بعينها إرادة نواصه واستمرار وجوده ، يبقى ببقاء الارادة ، أم ناساً منسوب ، وما محدود الزمان ، فمشتبهه وإرادته تكون أوائلها من ذاته وثوابه منه أيضاً باستعداء حكمته في مخلوقاته ، فكل شيء هو فعله سواء بواسطة أو بغير واسطة » (٢)

أخيراً يرتب أبو البركات لبعدي ترتيباً معيناً في الخلق ، فيرى أن العلة تتقدم على معلولها في التقدم الذي بالذات ، ولتقدم لأزلي على الزمني أي من الأفعال في التقدم الذي بالزمان ، ولتقدم الصغرة على هيولاتها في التقدم الذي من جهة القصد والغاية ، ولهيولي تتقدم على صورتها من جهة الوجود والندية ، فالغضب مثلاً قد يكون موجوداً قبل حصول صورة السرور ، ولا يحدث لعكس ، وهذا أي الغلبة والبهذية - تكون من جهة الفاعل والندية تعرف من الموجودات وكذلك في الزمان (٣)

(١) المرجع السابق ص ١٦٤

(٢) النظر الأخير ٣ / ١٦٥ ، د. محمد شرف الله والنعم والانسان ص ٨٤ ، ٨٥

(٣) المرجع السابق ٢ / ١٦٥

وبهذا كله يوجه أبو البركات التبعادي دعائه إلى هذا لبدا انشائي ، وبالتالي  
لنظرية العقول التي تصد القدرة الالهية ، وتحدد عسية الحلق أيضا في اتجاه طولي  
فقط ، معلما أن الله تعالى يخلق من غير تحديد لقيوته ، وإن هذا التكثر في الحلق  
ويوجد ناشئ عن كمال قدرته وتعدم طعمه

ثم يقول مختلما رأيه في هذه المشكلة : « ولا تصد محاولة الجمهور بأنطيل  
حتى يكون لد ميرة عليهم ، فليس من قال خالفوا تعرفوا هو الذي أحسن القول ،  
ولكن الذي يحسن القول هو الذي قل : صدقوا ووافقوا على الحق ، وخالفوا على  
البطل سواء عرفت أم لم تعرفوا ، فمن من أزد المخالفة وقد سبق إلى الحق فلاند أن  
يقع إلى الباطل » <sup>(١)</sup>.

ولقد خالف أبو البركات فعلا حاجات به الفلسفة المشائية من أسطير وحرافات  
بالنسبة لهذه النظرية وأفندتها مبرراتها المطلقة - الأمر الذي جعل من بعض  
الباحثين <sup>(٢)</sup> الذين كتبوا عن أبي البركات ، يسمحون هذا التمر ، وهذه اصطلاح في  
الفكر الأشعري ، اصافة إلى أن الأمر لم يحل بتكره بحط الفلاسفة لعام وعم  
الابتعاد عنهم كثيرا ، يقول أبو ريان : « والحقيقة أن مذهب أبي البركات يتضمن  
مذهب لأشاعرة معدلا بما نتجت المدارس الاسلامية من فكر فلسفي حتى عصر ابن  
سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئاته للصدفة كما فعل

(١) الشير من ١٦١

ولقد توجه بالقدرة إلى لبدا انشائي وفق المرح لا يستمر عنه واحد أكثر من الخصائص منهم ابن  
رقم ، وإيراني وغيرهم

انظر تهافت الفلاسفة ١ / ٢٩٢ ، أبحاث الشرق ٢ / ٩ ، ٨٠ - ٨١

(٢) انظر تاريخ الفكر فلسفي للتكمير أبريل من ٢٩٤ ، أحمد الطيب : مواقف أبي البركات من

فلسفة إيشائية من ٢٩٠ ، ٢٩١ ، الله والعالم والانسار الدكتور محمد شرف من ٨٦

الأنفجرة ، بل سه نظم « الحسب » ، الأشعرية ، وابتدع فكره الارتباط الثنائي بين المخلوقات ، فلم يكن من استمخاض أن يفعل ما تمحدث عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود ، فنكلم عن الغايات لهرثية ، وعن حاجة الموجودات الى موجودات أخرى ، وأن هذه الحاجة هي التي تقتضي صدور الفعل الإلهي ويتمخض عن خلق جديد ولو أن عبارات صاحب المعبر تتم عن حذر الدافع من الوقوع في شرك مبدأ الحتمية الذي تصدى لورد عليه <sup>(١)</sup> .

وقد مرا بعضهم لسبب الى تأثيره بالاشاعة الى ديورغ وأشار هذا المذهب في بغداد في ذلك الوقت <sup>(٢)</sup>

فان ، يظهر تأثير أبي البركات بالفكر الأشعري في النقاط التالية - حسب ماذكروا

(١) فكرة الارتباطات الثانوية بين المخلوقات كسبب في فكرة الابداع وعدم لقول بالصدفة <sup>(٣)</sup>

(٢) فكرة المحدثات المتكررة ، المتجددة أو نظرية الخلق المتجدد - ذكر بعضهم أنه تأثر بها من أجونيي أولا ، ومن ثم زالي ثانيا في مقدمهما لبدء المصور <sup>(٤)</sup>

(٣) فكرة الغلبة عند أبي البركات تشبه الى حد ما الغلبة في الفكر الأشعري من حيث تعظيم العلاقة الضرورية بين العلة والمفعول والعود بها مباشرة الى الله تعالى <sup>(٥)</sup> .

(١) تاريخ الفكر الفلسفي لـمكتوب أيردون من ٣٩٤

(٢) موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية للكثير أحمد الطيب من ٣٩٠

(٣) نظر المرحوم السبيعي

(٤) الله والنام والانسان للكثير محمد شرق من ٨٤

(٥) د أحمد الطيب ، موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية من ٣٩٩

الجدولة الى تأثره بحجج أيرقلس في قدم العالم كما يرى بعض الباحثين ، وهذا ما أنهه له أخيراً حيث ذكر بعض الباحثين أن بن ملكا ممن تأثر بأيرقلس في مسألة القدم - بمعنى ميله اليه - وهو د . عبد الرحمن بنوي يذكر « ن من بين تأثرو بأراء أيرقلس في قدم العالم أبو ترركات البغدادي وهذا التأثر من خلال كتاب يحيى النحوي في السرد على أيرقلس في قدم لعالم حيث يذكر أن ممن تأثرو بهذه الحجج أولا الخراساني ، ثم أبو ترركات وخصوصاً في الفصل السابع في اقتضاض مذاهب القائلين بالحدث والقدم ، ومايصحح به كل فريق منهم ، ومايحدثه ، اد يعرض في الفصل السابع حجج القائلين بقدم العالم وحجج خصوصهم على أنه لا يستبعد أن يكون قد نقل هذا خصوص من تهافت الفلاسفة للفرازي<sup>(١)</sup> فيرجع هذا ، لصحت تأثر ابن ملكا في هذه الحجج إلى كتاب الخراساني . مما يؤيد أن بن ملكا تأثر بالتأثير الأشعري من خلال اطلاعه على كتبهم ومعالسهم في هذه المسألة بصاحبة الى تأثره بغيرهم

ويذكر سبحانه أن جميع أيرقلس<sup>(٢)</sup> في قدم لعالم ثمانية عشرة ، ترجم<sup>(٣)</sup> كلها ولكن لم يشت الا بعضها أي لتسعة الأولى ولا مجال لذكر هذا الشيء أو احجج كلها اذ يذكر الصلة الأولى وهي أن الناري تعالى جود مداته ، وعلة وجود لعالم جوده ، وجوده قدم لم يزل . فيلزم أن تكون وجود لعالم قديما لم يزل

(١) الفلاسفة الحديثة عند العرب ، خصوص جليلها راجع له د . عبد الرحمن بنوي ص ٢٤ ط ٢ ، ١٩٧٧ م . رسالة المتشبهات والنظريات الفشار نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١٨٣/٦

(٢) أيرقلس أو برقليس فيسوف وثنى الفيلسوفى محدث عرفه مؤرخو فلسفة الانسانية عن طريق نقله الفلاسفة الفيلسوفى مرف بانه القائل بالحدث ، ولقد كتب كثيرا عن أماليه . ونقلت كثيرا من كتيبه الى العربية من أهمها التي تحوي تلخيص الفيلسوفى في كتاب ( الايضاح في سيرة الحسن )

النظر ، النظر ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١٨٢/٦ ، ١٨٢

(٣) ترجمه احمد حسن خاتم ، ووجدت مستوفية راجع ١٨٧١ والأشعرية بمشقق

النظر ، د . بنوي الفلاسفة الحديثة ص ٢٤

قال ولا يجوز أن يكون مسرة جونا ، ومرة غير جواد ، فإنه يجب التغير  
 من ذاتة ، فهو جواد ذاتا ، لم يزل قال ولا مانع من تغير جوده ، إذ لو كان مانع  
 لما كان من ذاته بل من غيره ، وليس هو ، يجب الوجود لذاته حاصل على شيء ، ولا  
 مانع من شيء<sup>(١)</sup>

ومن خلال إيراد هذه الحجة ، فإنه لا يستبعد أن يكون ابن ملكا قد تأثر بأفركلس  
 في قدم العالم ، وخاصة الحجة الأولى ، وهذا في رأيي لأن ابن ملكا لم يلتزم  
 متهجاً واحداً في هذه المسألة مما يوضح رأيه ، فليس من المستبعد أن يتأثر بما  
 يتعرض له من كتابات الأتومين وتلق مع ميوله

وبعد لحديث عن تأثر ابن ملكا بالمنهج الأشعري في هذه المسألة وما ذكره بعض  
 الباحثين من تأثره بأفركلس أتعرض معقبه على نقد ابن ملكا للفلاسفة على صوء  
 رأي أهل السنة والجماعة ، مشدته اتفاقه في مواضع معينة مع نقد أهل السنة بهؤلاء  
 الفلاسفة ، مع تميز أهل السنة ويوضح لتقديم

(١) الفلاسفة ، أهل المال ٢/ ٤٧٧ وما بعدها حيث يذكر وضع شبه إيش ، دكرف ، د غويدي ، دراسات في

## (٣) تعقيب :

عرضنا فيما سبق لأبي البركات في مشكلة خلق لعالم بعد أن نقد التكليم والفلسفة ، وجدنا أبا البركات لم يصرح يقدم العالم إلا أن يجعل كلامه وطريقة نقده تدل على ميله للتقدم حيث لم يهدم مبدأ ( لوحد لا يصدر عنه إلا واحد ) من أسسه كعب فعل أهل السنة إنما قال بإمكانية تعديله ، إضافة إلى تصويص آخر تدل على ذلك ستوردنا في موضعها إن شاء الله

ولكنه - ويرغم كل هذا أيضا - يعتبر أبو البركات البعدي ، أقرب إلى روح الإسلام من نستطيع أن نقول أنه أقرب إلى رأي أهل السنة والجماعة في خلق لعالم ، إذ أنه ترجم بهذا التقيد لصميم المذهب المشائي في وقت كانت تمجد فيه آراء أرسطو والتي تحدد القدرة الإلهية ، فجاء أبو البركات مثبتا لهذه القدرة ومكاناتها العظيمة .

ثم ومن خلال عرضنا السابق نرى أن أبا البركات كما قلت يقترن مع رأي أهل السنة والجماعة من كانوا قد نقلوا الفلاسفة والمتكلمين نقد أشعري وأئق وأوجع من أبي البركات بحيث قسموا نظرية العقول من أساسها ذاكرين كل نقطة فيها بالنقد والحصص .

من مواطن الاتفاق بين أبي البركات وأهل السنة يوضح ما للرجح من نظرة مثالية ، ومثلية مفكرة ، لا تأخذ القديم بكل ماله من حمدا إنما تأخذ ما نراه صوابا يؤثر في ذلك كله عليه . ومصاصات من روح الأديان والشرائع السماوية وما في بينها من أفكار ومذاهب إسلامية أشعرية وغيرها

والا أردت أن أصحح أب. المركبات في مقابلة رأي أهل السنة والذي أنقذه من خلاله  
فسوب أجد أنهما يتفقان في الآتي

أولاً في نقطة هامة جداً ، رتب عليها أبو المركبات نظرية في انطلق اسعد  
والمتعدد الأبعاد وهي نقد المشايخ في تحديدهم الحق بالاتجاه الطولي  
يقول ابن تيمية موضحاً هذا ، ومنسناً أي أهل السنة .

« أن الواحد البسيط الذي فرضوه ، قد وجد في الخارج يتمتع بصور  
المختلفات عنه بوسط أو غير وسط ، لأن الواحد إذا كان الصادر عنه واحد ، لم يصدر  
عن الآخر الا واحد . وكذلك علم جراً ، فيبرم أن لا يكون في العالم كثرة ، قلب تيقن  
وجود الكثرة المختلفة كان هذا مناقضاً لقولهم وإذا قالوا أن لصدر الأولى لعل  
الأول واحد . ولكن فيه جهات كالوجوب والامكان ، وجعله ليدعه وعقله لنفسه ، وبحو ذلك  
، بحيث يصدر منه باعتبار وجوده عقل ، وباعتبار مكانية جسم ، فهل لهم تلك الأمور  
أما أن تكون وجودية ، وأما أن تكون علمية ، فإن كانت وجودية وقد تصف بها المصدر  
الأول ، فقد صدر عن البدع لأول أكثر من واحد ، وإن كانت علمية لزم أن يصدر عن  
الواحد البسيط الموصوف بالسلوب أمور موجودة مختلفة ، أي أن كل ما سوفه بمصدر  
أحد أمور

(١) أما صدور الأنواع المختلفة عن الواحد البسيط

(٢) وبما أنقذه ، كونه لحثفت صدرت عنه بوسط أو غير وسط .<sup>(١)</sup>

وهذا يؤدي إلى ثبات الكثرة الكائنة في هذا الكون ، وإن الله تعالى يخلق بنوع  
تحديد لقدرته في تجده وحد .. ولهذا ما أشته أبو المركبات

(١) المسألة لابن تيمية من ١٥٧ - ١٥٩ ابن تيمية ومولاه من الفكر الفلسفي لـ الدكتور عبد الفتاح

ويتابع ابن تيمية نقده بهذا معترضاً عليهم بذكره من « أن حركة الفلك الأولى حركة واحدة متشابهة بسيطة لا توجد بنفسها آثار مختلفة إلا باختلاف القواصل ، كما أن الشمس تفيض جنسها وتنبؤ جسمها ، بسبب القواصل المختلفة ، فإن كانت حركة هذا الفلك بسيطة ، وافق بسيطاً ، لم يصدر عنهم أمور مختلفة ، وكذلك ما نحن من أفلاك كل منها حركات بسيطة ولها حركات معدومة معصورة وليس في هذه المركبات كلها ما يوجب وجود هذه الاعيان والحوادث المختلفة المتعددة السمات والأقدار ، هذا مع قولهم أن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد ، فبطل بالضرورة أن هذه الحوادث الكثيرة ليست صادرة عن عدد محصور في اجسام » (١) .

أن ابن تيمية ذهب بحالهم بالعلانية التي يدعوها فإذا كان هذا الواحد بسيطاً كما تقولون فكيف يصدر عنه كل هذه الاعيان والحوادث المختلفة في الصفات والأقوال والأقدار وغير ذلك ، وهذا كله من نفس معنى ما ذكره ابن البركات

ثانياً لقد سبق أن ذكرنا أن أبا البركات عاب على ابن شاذان اعتماده على ما قاله علماء الهيئة من أمر غير ثابت ولا دليل عليها ، إضافة إلى اضطراب ابن شاذان في تحديد عدد الأقوال وقد ما ذكره ابن تيمية أيضاً حيث وضح ، أن عدد الأفلاك وتحديد ( بالثلاثة ) ليس أمراً معلوماً ولا قام دليل على أنه ليس وراء الثلاثة شيء . بل صرح أئمة الفلاسفة بأنه لم يبق عندهم دليل على أن الأفلاك تسعة فقط ، ومن ثم فيجوز أن تكون الأفلاك أكثر من تلك العدد » (٢)

(١) المرجع السابق .

(٢) الرد على التنكيه من ٣٦٧ ، الرسالة العربية ضمن الرسائل الكبرى ٢٥٨/١

« وقد أثبت الأبحاث الحديثة في علم فلك صدق حدس ابن تيمية بحسب نظرية بطليموس القديمة التي درس من عدد الأفلاك تسعة فقط » . ابن تيمية ومؤلفه من الفلك الفلكي الدكتور عبدالحاج

فكيف ذ ينسبون نظرية الخلق وهي لم ي تقوم عليها ، لوجود أسسها على  
احتمالات غير باقية

ثالث نرى أن أب الفرككات يقترن من أهل السنة والجماعة حيث ذكر أن هناك  
أسبابا يطلق الله بها الموجودات ، فقد ذكر : « ثم خلق شيئاً لأجل ذاته ، وشيئاً لأجل  
ما صدر عن ذاته » يقال أيضاً : أنه يطلق شيئاً لأجل شيء وهذا وإن لم يكن فيه من  
لغة الكافية ما فيه ، إلا أنه يقترن بما ذكره شيخ الاسلام ابن تيمية حيث كان موقفه  
واضحاً ، وأيد مقالته بالدلالة لفظية يقول

« إن قولهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، إنما هو قول باطل ، لأن الواحد  
ليس به لا يصدر عنه وحده شيء ، إذ لا يصدر في العالم العلوي والعالم السفلي أثر  
إلا عن سبب ما كثر ، فالله لا يفرقت الله بحرق بشرط قبول محل لاحتراقها ،  
فلا احتراق حاصل منسب لا سبب واحد ، وكذلك الشعاع ، وهكذا في جميع الأمور  
قال تعالى { ومن كل شيء خلق زوجين نعلمكم الذكرين } <sup>(١)</sup> وهناك آيات كثيرة تؤكد  
أنه ليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء ، ولا علة منسقة معطوؤها من غير  
مشروكة أصلاً » <sup>(٢)</sup> .

وإن تيمية بهذا يهجم المبدأ الثالث بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وأنه لا  
يوجد شيء من الله معلول لا بمقارنة شيء آخر به ، ولو كان لعالم منوذاً عن الله مكان  
له مقارناً ، لأن لتلك لا يكون إلا عن أصليين وهذا يقتضي إثبات شريك مع الله  
في الخلق <sup>(٣)</sup> ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

(١) سورة الأنعام الآية ١٩

(٢) المصنف ٢١٦/٦ ٢١٧

(٣) انظر المرجع السابق ، وأيضاً نفس المتن ص ٧

فمصدر الأعيان عند أهل السبئية والصفارية لا تكون لا من أصلي ، وهذا نظم بالولادة المعروفة التي تكون بانفصال جزء من الأصل ، وهو خلاف ما يكره الفلاسفة إذ يقولون في العقول والنفوس والأفلاك أنبج جواهر قائمة بانفصالها صدرت عن جوهر واحد بسيط وهذا باطل وخلاف المعروف فلا يقال <sup>(١)</sup> ويتطرق ابن تيمية إلى تشبيهاتهم بالتقيد والمعارضة وهذا من تمام بطلان - حيث شبه الفلاسفة هذا لعدوث سموت بعض الأعراض عن الشمس وحركة الحاتم عن حركة اليد ، فيرد عليهم بأن يمثلهم بالمثل ، لأن تلك ليست علة فاعلة ، وإنما هي شرط فقط والمصدر هناك لم يكن عن أصل واحد بل عن أصلي ، والمصادر عرض لا جوهر قائم بنفسه <sup>(٢)</sup> ، فتقدير أن المصدر و لتولد لا يكون لا من أصليين

ويجيبونهم بأن تسمية حتى لا يترك لهم مجالاً للمعارضة فيذكر أن احتياج الفلاسفة بأنه لو صدر عنه شيئاً لكان مصدره غير مصدر ذات فاعلم التركيب فيرد عليهم بأن تسمية بأن هناك اختلاف بين مصدر الأشياء عن الأول الواجب ، ومصدر من النار ونحوها فالمصدر الأول صدور فاعل بالمضيئة واختصار ، ولو فرض تعدد المصدر فهو تعدد أمور اضافية ، وتعتمد الإضافات والسلوك ثابتة بالاتفاق ، ولوقدر أنه تعدد صفات حقيقية فهذا يارم ثبوت الصفات وهو حق <sup>(٣)</sup> - له سبحانه ، ثم يوضح أن لفظ التركيب من اللفظ التي يراد بها حق وباطل وهو هنا غير لازم إلا بالاعتنى الذي يثبت الدليل ولا يبقيه <sup>(٤)</sup>

(١) انظر مجموع الفتاوى ١٢ / ٢٨٦ ومبتهد

(٢) المرجع السابق ،

(٣) د. محمد هراس ابن تيمية يستقي من ١٥٨

(٤) المرجع السابق من ١٥٨ ، ١٥٩

وبعد هذا كله نستطيع أن نقول أن هناك بقايا هامة المفقودة فيها ، مما جعل لأبي البركات ميرة على غيره من الفلاسفة لأقترابه من الحق ، وقد ما نكره ابن تيمية عنه في الفتاوى من أنه رد البدأ المشبهي القائل ( بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ) حيث قال : « أن أبا البركات » صاحب المعتبر « أنزل هذا القول ورده غاية الرد » <sup>(١)</sup> ، وبهذا يتفق أبو البركات في رد هذه القاعدة وبطالها مع ابن تيمية مع الاختلاف في طريقة النقذ . ويميز شيخ الإسلام بالدقة « الوضوح » وهم هذه القاعدة كلياً - كما أشرنا سابقاً

ولقد تميز ذلك أهل السنة بالوضوح وبدان مواطن الاختلاف

ومن العلوم حيث أن أهل السنة وجماعة ينطقون بانه في ربوهم وفي تفهم القواعد من الكتاب والسنة وقد ما اتحد عدد ابن منكاً خلافاً لما في اشترات توصي بمقيدته ، فليدية كما تفقد عنده النص القرآني والسني الذي نجده أساسياً عند أهل السنة والجماعة . ويتوضح هذا أكثر عندما نعرض لرأى شيخ الإسلام على الفلاسفة ، نجده يسفر عن أولاً الأداة العقلية ويحاول أن يطلق بعد ذلك بالأداة العقلية من خلال الأداة العقلية ، فليتنظر إلى الأداة العقلية التي أتى بها ابن تيمية للرأى على الفلاسفة في نظرية العيس ، هذه الأداة التي تثبت أن الحديث لتي تحدث في لعالم . اما تصطر عن الله تعالى ، وأن ثلاثك ليست في العقول التي يشتها لفلاسفة مثل قسوله تعالى : « وإله واحد الرحمن الرحيم » وبدأ سبحانه له عبد مكرم لا يسعوه القول وعمر الله يعالور <sup>(٢)</sup> ، وكقوله تعالى : « لا يسعك عيسج ان كبر . عبد الله ولا لللائكة المعبرون » <sup>(٣)</sup> ، وكقوله : « وإله واحد الرحمن الرحيم » وبدأ سبحانه له لعبي السموت

(١) الفتاوى ١٧ / ٢٨٨

(٢) سورة الأنبياء آية ٣٦ ٢٨

(٣) سورة النساء آية ١٧٣

والأمر ككل له دائري - جميع المسموح والأمر - باعتبار أن الأمر له  
 كمن يذكر [ (١) ] ، وغيرها من الآيات التي تثبت خطأ ما ذهب إليه لفلاسفة لأن هذه  
 الصفات تعالف ما ذكره (٢) فاستبعد أنه يقتضي كل شيء بقوله كل لا يتولد  
 المعلوم عنه ، لذلك قال سبحانه ( وجعلوا لله شركاء الجن وحل بينهم وحرقوا له نيراناً  
 بغير علم ) (٣) ،

هذا من الأدلة التقية أيضاً لا يقتضي شيع الاسلام بهذه الأدلة وإن كانت هي  
 الأصل ، لكنه يعرض الفلاسفة بالدلة عقلية مبنية على مضمون لتسي رد به  
 على لفلاسفة ، مما لا يجد أن ابن تيمية عارضهم في هذه الأدلة العقلية مفيدة  
 لعلاهم بما يلي

أولاً : إذا كان الأمر كما يذكره أصحاب مخرمة العقول وأنها قديمة لأزمنة لدات  
 الله مخلوقة له ، متولدة عنه ، فكيف إذا تفسر حدوث الحوادث ؟

إن الحوادث - كف يذكر ابن تيمية - لابد لها من محدث - ولا يمكن أن يكون هذا  
 المحدث أحد العقول القديمة لأن محدث الحوادث لا يجوز أن يكون على أولية كف  
 قالوا : لا تستلزم أصاب لعلها ومقارنته به في الأول فيمتنع إذا صلت شئ من  
 الحوادث عن الواجب الوجود بواسطة أو بغير واسطة وبالتالي لا يكون للحوادث  
 محدث وهذا باطل (٤) .

(١) سورة البقرة : آية ١٧٦ ، ١٧٧

(٢) نظير السلفية ١٥٦/١ - ١١٧ ، أيضاً مؤلف ابن تيمية من الفكر الفلسفي لعبد اللطيف قواد  
 ص ١٩١ ، ١٩٢

(٣) سورة الاعراف آية ١٠٠

(٤) النظر السلفية ١٥٨/١

ثانياً : ان الواحد البسيط الذي تذكرونه ، انه يوجد في الاكثان ولا يوجد له في الواقع أو في خارج ، أو في أعيان وجوده مطلق ، وان تسمية لا يعترف بوجوده حقيقي في الخارج الا للموجودات لعينة الشخصية (١)

موقف أهل السنة والجماعة من مقد أبي البركات من قدم لعالم

لقد عرضنا لرأي أبي البركات عند مقده لرأي الفلاسفة في قدم لعالم وانتهى الى أن موقفه لم يكن حريص في رفض قول الفلاسفة بقدم العالم ، بل على العكس من ذلك ، فان استيطان بصوح كلامه تميل الى القول بالقدم ، وهذا ما تأخذه على ابن ملكا وكنا نوه أن يكون مع مقده الجيد للفلاسفة في هذه النظرية أن يكون رأيه وشيئا وصريحا بالرفض وإثبات السبق

لذا غابا عنه في أن أهل السنة والجماعة قد حظوا دعوى للفلاسفة في القدم وأثبتوا الحدوث

فلو قد ذكر شيخ الاسلام أن الفلاسفة ليس معهم دليل على قدم شيء من العالم ، ولا أن هناك شيء من الموجودات قارن وجود الحالق ، ومما به ما مبهم انه لابد من عدم فعل الفاعل ، فتقدير أن يكون فعله دائما مداته شيئاً بعد شيء يبطل قواهم ، ويتقدير أن يكون كال مفعول محدث ، وهو مسبوق مفعول الحدث يبطل قواهم (٢)

(١) ارجع السابق

(٢) عقد السلفية / ١/ ١٣١ ، ١٣٢

وكان من الممكن لأبي نبركات وهو من الذين يقولون بـ "سه" لم يزل فعلا أن تثبت ذلك ويقول بحدوث لعدم

ناسياً بوجه النهم شيخ الإسلام سقلاً هل يجوز ماخر الأثر عن المؤخر<sup>١</sup>

ن حدث ذلك أمكن حدوث لعالم أي يمكن كون المؤخر القام ناسياً هي لأزل ولعدم حادث عنه بعد ذلك ، وهذا يبطل حجتكم

وإن لم يجر تأخر أثره عنه ، لم عدم حوادث أو قدسها أو حدوثها بلا محدث والتكل باطل فعلم أن قولهم باطل .

ثالث أن تقديم أم أن يجوز قوام لحوادث به ، وإما أن لا يجوز فإن لم يجر بطل قولهم يقدم لعالم الذي قامت به الحوادث ، فالأفلاك قامت بها الحوادث وهذا عكس ما قالوا وهو امتناع صدور لحوادث عن طلة أرنية تامة<sup>(١)</sup> وإن جار قديم لحوادث به ، أمكن أن يقوم بالتقديم لواجب حوادث لا يتناهي ، ويكون منها ما هو شرط في حدوث العالم ، كما قلنا أن حركات الأفلاك شرط في حدوث الحوادث المنطقية<sup>(٢)</sup>

رابعاً ذكر أن قول الفلاسفة يقدم لعالم أشد استحالة من قول المتكلمين بحدوثه ، فإن هؤلاء المتكلمين تسييراً جميع حوادث إلى الغافل لتقديم لازلي ، وقالوا أنه فعل بعد أن لم يكن فعلاً ، فالتبوتوا للحوادث فعلاً ، ولم يثنوا سبب حادثاً .. أما

(١) انظر المنطقية ص ٢٠ - ٢٦ أيضاً في هذا المقام مؤلف ابن تيمية من الفكر العنفي ص ٤٤

(٢) انظر المنطقية ١٢٦/١ ، ٢٢٠ ، في هذا المقام مؤلف ابن تيمية من الفكر الفلسفي ص ٤٤

أنتم ايها الفلاسفة ، فقد جعلتم الحوادث تحدث بلا فاعل أصلاً لأن التعامل لتقييم الواجب لهم مقبولة فلا يتأخر عنه ، فلا يحدث شيء ، مهددة الحوادث بم تحدث عنه ، وتضمن قولكم ان الحوادث لا تحدث لها ، وقد أعظم فساداً مما جعل لها محدثاً أحداثها من غير حادث<sup>(١)</sup>.

بهذه الصعج ويجريها رد ابن تيمية مذهب اليه الفلاسفة وغيرهم في قدم العالم حيث قالوا بقديم لأفلاك ومقارنتها لواجب الوجود في الأزل ، مثبت مايراد صواباً مما يتفق مع القرآن والسنة في هذا الموضوع

---

(١) المرجع السابق

## المبحث الرابع

### خلق العالم بحسب أبي البركات

عرضنا فيما سبق رأي أبي البركات السعداني ومذاهبه لكل من متكلمي  
والفلاسفة في مشكلة الخلق ، واتضح لنا تأكيد منوع ابن ملكا وطريقة تفكيره التي  
يختلف به عن غيره من فلاسفة صباغة إلى أسلوبه المتميز

وبعدما عرض ابن ملكا لرأي متكلمي والفلاسفة وتقديمهم ونهج مبدأ قرر فيه  
موقفه من مسألة خلق العالم وهو ( أن كل فاعل علة وليس كل علة فاعل ، فالفاعل هو  
العلة الحقيقية )<sup>(١)</sup>

أن هذه القاعدة التي يضعها أبو البركات البغدادي تهدم لقول بنظرية المصدر  
التي أقام عليها الفلاسفة فكرة الخلق ، وتدل على أن أب البركات يقي الوسائط التي  
قال بها هؤلاء ، فالفلاسفة يدعون أن كل علة من العقول العشرة فاعل بحد ذاته  
برغم أنه علة عن مبدأ الأول ،

ويعارضهم أبو البركات في أن العلة لا تعتبر فاعلا أبداً ، والفاعل وحده هو علة  
الحقيقية ، وقد يطلق فقط على الواجب لوجود بذاته ، لو حد الذي لا مثل له ، ولا  
شئ ، ولا تركيب فيه ، ولا أجزاء له وهو الواحد من كل جهة<sup>(٢)</sup>

ويذا فسوق أبو البركات بين وجود الله النائم بذاته ، وبين وجود مجسده من  
الموجودات ، إذ هي مخلوقة ويتوقف وجودها على الوجود الأول<sup>(٣)</sup>

(١) لمعتبر تألي البركات من ٤٩

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة

(٣) المرجع السابق من ٩٩

ويرى بعض الباحثين أن هذا المبدأ الذي وضعه أبو المركات له شمه كثير بقول الصوفية ، ليس الوجود الحقيقي إلا له ، أي لا شيء إلا هو ، كما يدعى بعض الباحثين <sup>(١)</sup> ، وهو جاشنا لا يرى أن هذا الشد له شمه بقول الصوفية إذ أن مبدأ الصوفية هذا دعوة واضحة إلى وحدة الوجود ، بينما نجد أن حقيقة موقف أبي المركات نعى فكرة أوسائيل وميانية المبدأ الأول ووجوده عن وجود غيره من الموجودات ، وتوضيح أن وجود سائر الموجودات تعتمد على وجوده ، إذ هو موجودا ويرتبط بها ، وهذا يتفق أيضا مع مستقره أبو المركات عن ذلك وصفاته ، فإله عند أبي المركات ، لا قبل له ، وهو فاعل بالذات على سائر واحد وهو جد ولا يحرك إلى جهة واحدة ، بل من مبدأ لسائر الموجودات من الأفعال والذوات المختلفة طابع والجهات والألحاف والغايات ، <sup>(٢)</sup>

إضافة إلى أن المبدأ الأول كما بقول أبي ملكا ، يفعل بما يشعر ويقصده ويريد لا كما وصفه المشركون ، فإنه سبحانه عالم بما يفعل فهو فاعل مراد راض بما يفعله ، وعقله لديه لا محالة ، لأن إعدام الحكيم لا يفعل شيئا ، وإعير مابة وهذه لغاية لا تتعلق بمصروفات ومفعولات حتى لا تكون لغاية في حقله يسبق وجوده وتتقدم عند خالفه ، إذ هو مبدأ أول واجب الوجود بذاته ، أصبح به واحد فرد صمد لا ضد له ولا عد ولا شريك له في بداية الخلق والوجود ولا إيجاد ، فهو لغاية لقصوى كمال كان هو الفاعل الأول ، <sup>(٣)</sup>

(١) محمد شرف ، كمال العالم والاشتمال للتكبير محمد شرف ص ٧٨

(٢) العقبر ص ٦٦

(٣) أسرار السبيل ص ٦٧ بصوف

قاله عند أبي البركات : فعمل بمعرفة وعلم واحتر ، وبديته هي جوده الذي هو له بالذات <sup>(١)</sup> وهذا مستوحى في فصل لصفات الالهية : بأن الله

وردا تتميم لظرة أبي البركات من فهمه ، حيث يجعل من المبدأ الأول عاكسا مريفا مختارا بعكس بن سينا الذي يجعله فاعلا بالطمع ، أو أرسطو الذي يجعله كالدمية التي لا تتحرك ، تعالى الله عن ذلك عمو كبيرا فهو عند أرسطو يحرك على أنه معشوق ومعقول وطلة غنية فقط وهذا يحرك من غير أن يتحرك <sup>(٢)</sup>

ويظهر تمييزه أيضا حينه حدد موقفه من مسألة الكائنت وعلاقته بالوجود لأول ، وأيضا تكثر أفرادها

والهيوالي لأولى المتعقبات بالآراء ، عرض طيبتها انما يكون على أساس انها ممكنة أو غير ، ومحمولة ، صدر وجودها عن واجب الوجود بذاته ، وهذه لهيولي لا متكثرة هي وجودها بصورة أشبه بها لمختلفة ودي قبل أنها لا تقل الاتصال والانفصال ، والهيوالي الأولى بذاتها ممكنة لوجود ، وهي بالفعل تأخير من حيث ان واجب الوجود بذاته هو الفعل الأول بالذات وهو يبرها <sup>(٣)</sup>

من كل ما سبق نستطيع أن نحدد موقف أبي البركات من مشكلة الحلق أو حدوث العالم وقدمه ، وبماكانا أن نقول انه موافق فيه من التردد وعدم الوضوح ، فانه بعد دراسة الموضوع جيدا ، والاطلاع على كل من أدلى بدلوه في هذا الموضوع وكتب عن أبي البركات نستنتج الآتي

(١) تاريخ السابق من ٦٩

(٢) مقالته رقم ١٠٠ لرسولسكندر بنوني من ١ ، دار العلم الكويت

(٣) المرجع السابق من ٢٠

أولاً بمحاول تشويق بين قدم العالم وحدوثه ، فهو ٧ يهدم نظرية الصدور من أساسها ، بل يوافق للشك في مسندهم ويعتبره صحيحاً في ذلك ، ولكنهم لم يستعملوه الاستعمال الصحيح

ثانياً يرى بركات الله يطلق باستمرار ، كون توقف باتجاهات وأبعاد من خلال نظرية الخلق المتعدد أو التجرد الأبعاد وهذه متعددة لا تقتصر فقط على لعدد الطولي التدرجي ، كالشمس ، والله لئلا الأعلى ترسل أشعتها في جميع الاتجاهات وهذا المطلق ليس موزعاً صورياً بل هو فعل إرادة صادرة عن إرادة مطلقة تامة بها معرفة بما تفعل ، وجميع الحوادث ترجع إلى الله تعالى بالذات وترجع إلى ما تنطق به بالعرض<sup>(١)</sup> .

وهذه النظرية تتفق مع القائلين بحدوث العالم أو الأصح تتفق مع الخلق المستمر ، وهذا يجعله - كما ذكر بعض الباحثين<sup>(٢)</sup> - متأثر بالفكر الأشعري المستمر ، في مجمل رأيه في مسألة لخلق ، وبخاصة في : مسألة العلية بين الحوادث في نظام أمي البركات والتي تشبه إلى حد ما لعلية في الفكر الأشعري من حيث تطبيق العلاقة الضرورية بين العلة والمفعول و لعود به مباشرة إلى الله تعالى ،<sup>(٣)</sup> كما يوضح ذلك من خلال القاعدة التي قورها .

تستطيع بعد ذلك أن تنتهي إلى أن البركات كما رأيت بعرض آراء - لقائلين بالصوت وآراء القائلين بالقدم بصيغة قال أصحاب الحديث ، قال أصحاب القدمين أن يوضح رأيه حرجاً . ويظهر لنا أنه يميل إلى القدم من خلال مناقشته للمتكلمين

(١) د. أبو زيد تاريخ الفكر الفلسفي ص ٢٩١

(٢) د. أحمد الطيب ص ٣٩١ - د. أبو زيد ص ٢٩٤ ، د. محمد شريف ص ٨٠ ، ٨٢

(٣) د. أحمد الطيب ص ٣٩١

وموضحة العام أولاً برغم أنه اقترُب في نقاط من لاشعيرة كشمالية لطيفة  
بين الموجودات .

وثانياً لأنه ذهب إلى أن زمان قديم ، وبالتالي يرى الوجود قديماً بقول « أن  
من قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود فكيف يقال أن قبل حدوث العالم لم  
يكن زمان ، وهو مما لا تقبله الأذهان » و أن الأذهان تطرقتها لا تشك في قدم الزمان<sup>(١)</sup>  
والمكان<sup>(٢)</sup> ولا تتصور عدماً<sup>(٣)</sup>

فهذه العبارات منه وإن كانت تشير إلى قدم الزمن ولكن ، إلا أنه يوردها في  
صورة مبهمّة مدخلة لا تنتمي إلى رأيه الشخصي وهذا هو ما يحلّل فيه من حلال  
عرضنا لكل من سبق ، وعلى حد يرجع إلى صعوبة هذه المشكلة ، وصعوبة اكتشاف الحق  
فيها والله أعلم بالصواب

(١) الزمان

(٢) المكان

(٣) للغير من ١٠ ، ١٨

## المبحث الخامس

### تحليل ونقد الخلق للعالم عند أبي البركات

قبل أن أوضح موقف أهل السنة والجماعة من أبي البركات في هذه المسألة أرى أن أبين ما قد يلتبس على بعض الناس من قول ابن تيمية في الصنفية « أن القول بقدم لعالم كان من قبل الفلاسفة لمشهورين من جهة أرسطو وأتباعه وهو لعلم الأول الذي وضع الثعالب التي يفروها من المنطق والطبيع واللاهي ، ويظهر القول بدم العالم من الفلاسفة من هذه الجهة ، أب أساطير الفلاسفة القدماء الذين كانوا قبل أرسطو فلم يقولوا بدم العالم بل قالوا بحدثه <sup>(١)</sup> »

وكلام شيخ الإسلام في هذا ميسر على أن العالم محدث من مادة مخلوقة ، ن أكثر الفلاسفة يقولون بدم مادة العالم على صورته ، كما يقول في النص السابق ، ويذكر أن المفسرين قبل أرسطو من الأساطين كانوا يقولون أن هذا العالم محدث أما بصورة فقط ، وأما بدمه وصورة ، وأكثرهم يقولون بتقديم مادة العالم على صورته <sup>(٢)</sup> .

(١) الصنفية لابن تيمية ٢٣٦/٩ ٢٣٧

(٢) يطلق د. عبد الفتاح غزاد ويقول « واقع على ابن تيمية أن من الفلاسفة القدماء من أقر بخلق العالم ، وأنواع أن فلسفة اليونان جسد ، لم يعرفوا فكرة الخلق من عدم ، وإن كان أكثرهم ذهب إلى أن نظام العالم حادث إما مادة ففهمه » د. عبد الفتاح غزاد من ١٩٩

ونضيف من جانبنا أن شيخ الإسلام يقصد بكلامه من أن الخلق من الفلاسفة بدمه أن هذا ما حدث ن لم يكن حجة المترجمين عنهم ، ولا يستند من المؤيد أنهم قالوا مناقه شيخ الإسلام إلا أن الترجمات كانت فيها أخطاء كبيرة ، فمن هذه نوه بحثي بعد ذلك معك يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة العربية ، وأخبره من الكتب لم يسلهم من الترجمة إلا هكذا.

وهذا الرأي وهو حدوث مادة العالم قبل صورته موافق لما أخبرت به الرسل ، صلوات الله وسلامه عليهم ، وكما أخبر القرآن ، حيث قال تعالى [ خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ]<sup>(١)</sup> ، وأخبر أنه [ استوى إلى اسمه ، وهي نضر فقال له وللأرض تشا طوب أو كرف قالتا ]<sup>(٢)</sup> [ تينا ضحعين ]<sup>(٣)</sup>

يقول ابن تيمية أيضا و لنقول عن أمناطين الفلاسفة القدماء لا يخالف ما أخبرت به الأنبياء من خلق هذا العالم من مادة ، بل لنقول عنهم أن هذا العالم محدث بعد أن لم يكن ، ويقرر بن تيمية أن أدلة السمع على حدوث انعالم لا يمكن دلويلها ، كما يبين انه معلوم بالضرورة والعبرة انه لابد من محدث للمحدثات ، ومعدل للمصنوعات وأنه سبحانه « خلق السموات والأرض في ستة أيام » فذلك الأيام مدة و زمان ، وهذا باطل لأن كونه الداعل مقارب فاعطه لم يرل ولا ير ب معه ، محتلف في فطر العقول ومختلف لما جاء به القرآن والثورة وسائر الكتب المعركة<sup>(٤)</sup>

فشيخ الاسلام إذ لم ينسب قدم الألفاظ إلى جميع الفلاسفة ، وانما نسبته إلى بعضهم فقط ، كآرسطو وأرسطو وكذلك أبطل مقارنة لعله للمعقول

ولا تأثر فتواترة عن الصحابة والتابعين بما يوافق القرآن وسنة من أن الله خلق السموات من بخار الماء الذي سمى له تلك بحاتا وأيس فيها أخبر الله به في القرآن وغيره انه خلق السموات والأرض من غير مادة ولا انه خلق الانسان والجن من غير

(١) سورة فود : آية ٧

(٢) سورة هود : آية ١١

(٣) انظر منهاج السنة ، ٢٣٧ ، ١٢٧/١ ، ١٢٧ ، ابن رشد : منهاج الأدلة من ١١٩ أيضا

الفتاوى ١٧ ٢٨٧

مادة ، بل يصبر انه خلق ذلك من مادة وأن كانت المادة مصدقة من مادة أخرى ، وهذه ما ذكره علماء أهل الكتاب عن الله تعالى في النوراء (١)

وأما قول فلاسفة اليونان في تلك المادة هي قديمة الأعيان أو محدثة بعد أن لم تكن أو محدثة من مادة أخرى بعد مادة ، قد تضطرب القول عنهم في هذا الباب ، والله أعلم بحقيقة ما يقوله كل هؤلاء . فأنها أمة عريت كتبهم ونقلت من لسان إلى لسان ، وفي مثل ذلك قد يدخل من الطلق والكذب ما لا يعلم حقيقته ، وكذلك لم يرد أن الرعمل أخبرنا أن الله خلق السموات والأرض بعد عديمهم ، ولكن أخبرنا لقرآن برمان خلفهما (٢)

وقول ابن تيمية هذا : يؤيد على أنه ينأى بأسبقية المادة على الشيء المخلوق فقط وليس على أن المادة قديمة ومساوقة في الوجود لله . فهذا القدم قدم تسمي ، وليس مطلق ، فالمادة مخلوقة ، ولعدم محدث كائن بعد أن لم يكن (٣)

ويرغم أن أبا البركات لا يقول بأن العالم محدث لا بما تستطيع أن تفهم موقفه من خلال ما سبق . بل أنه يعمل أن القدم ولكن ليس إلى القدم المطلق الذي يدعيه الفلاسفة حيث يقولون يقدم لأفلاك والكواكب والعقول والكناس والزمان . أما أيسو البركبات فهو يقول يقدم الزمان وقدم المكان وفي نفس الوقت يقول بالخلق المتجدد الأبد . ويوجب له عليه فقط إلى المبدأ الأول وهو لله تعالى ويسبغه بصفت الوجودية .

(١) ابن تيمية منهاج السنة ٦/٢٥٥ ٢٥٧

(٢) التلويح السابق .

(٣) د. محمد شرف الله والعالم والانس من ٨٧

### نادا بئخلص سوتف: أهل السنة فيما يلي

أولاً يذكر ابن تيمية أن أبا البركات أقرب هؤلاء الفلاسفة إلى الحق وإن كان قد عاب عليه أنه يذهب إلى أن سبب التخيرات هو مايعوم بذات الرب من إرادات متعددة ، وإن الرب هو بنفسه علة شاملة أزلية للعالم بما فيه من لحوادث المتجددة . كما ذهب إلى هذا ابن سينا وأتباعه - وإن الحادث الأول كان شرطاً أعيد القبول للحادث الثاني ، وهذا القول في غاية الفساد ، وهو أيضاً في غاية المناقضة لأسوائهم<sup>(١)</sup> .

ويقول : « وأما من قبل منهم بقيام الإرادات المتعاقبة كقسي البركات وأمثاله فهؤلاء يقولون أنه موجب بذاته للأفلاك ، وموجب للحوادث المتعاقبة فيه بما يقوم به من الإرادات المتعاقبة ، فيقال لهؤلاء أولاً من جسر مايفعل لاخو نهم أي افلاسفة والحجة اليهم أقرب فذهبهم أقرب إلى الحق »<sup>(٢)</sup> .

وهذا تلخص من ابن تيمية بقية ما أبا البركات من أقرب الفلاسفة إلى الحق والصواب

ويتابع ابن تيمية الرد عليهم فيقول : « فيقال لهم

لوأ : إذ جاز أن يحدث لحوادث شيئاً بعد شيء لما يقوم به من الإرادات شيئاً بعد شيء ، فمنعاً لا يجوز أن تكون الأفلاك حادثة بعد أن لم تكن لما يقوم به من إرادات المتعاقبة ؟ »

(١) انظر منهاج السنة ٣٣٨/١ أيضاً د محمد شرف الله والعالم والأندلس من ٨٥

(٢) منهاج السنة ٣٣٩/١

شياً ، لم لا يجوز أن تكون السموات والأرض مائتسها مسبوقه بمدة  
بعد مادة لا الى مائة ، وكل ماسوى الله مخلوق حادث كثر بعد أن لم يكن  
و ن كان كل حادث قبله حادث كثر يقوله من يقوله في الأمور لدعوة بذاته من ارادات  
أو غيرها ؟ فس تسمي الصوات وتدعيه ان كثر ممكنة فهذا ممكن ، و  
كان معتق ان امتناع قدم الفلك ، فعلى التقديرين لا يلزم قدم الفلك ، ولا حجة  
لكم على قدمه ، (١) .

ويشاهد بهم أنشا بأن هذا مخالف لما جرت به الرسل واعتقت عليه ، وبما تلقى  
عليه أساطين الفلاسفة أيضا ، مع عدم وجود دليل عقلي أصلا ، فان الرسل أخبرت  
بأن الله تعالى خالق كل شيء ، وأن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام ، فكيف  
يخلو عن صحيح المقول وصريح العقول الى ما ياقضيه ، بل أثبت قدم ما لا يدل دليل  
لا على حدوثه لا على قدمه (٢)

ثالثا يعيب ابن تيمية على أبي البركات ما وافق فيه مخالفة من الفلاسفة ،  
وهو قوله : انه اراد لتدعيم بارادة قدمية ، وأراد الصوات المنتهية عليه  
بارادة متعاقبة ،

وينكر ابن تيمية أي هذا يشبه قول صاحب المعتر ويرد عليهم بما يلي :

(١) كون الشيء مر دأ يستلزم حدوثه ، بل يتمسك كونه مفعولا يستلزم حدوثه ،  
فان مقارنة المفعول لمعين لدفعه محتج في بداية المفعول

(١) المرجع السابق ٢٢٠/١ ، ٢٢١

(٢) مرجع السابق ، نفس الاصطلاحات

(٢) وقيل ثانياً : ان جاز أن يكون له ارادة متعاقبة دائمة النوع ، لم يحتج أن يكون كل ماسواه حادثاً بتلك الارادة ، فالقول حينئذ يقدم شيء من العالم قول بلا حجة أصلاً .

(٣) وقيل ثانياً : ان الفاعل الذي من شأنه ان يفعل شيئاً بعد شيء ، مردت متعاقبة ، يحتج قدم شيء معي من ارادته وأعماله ، وحينئذ فيجتمع قدم شيء من مفعولاته ، فيجتمع قدم شيء من العالم

(٤) وقيل راسخاً : اذا قدر انه في الأول كبر مويداً لذلك المعنى - كالفلك - ارادة مقارنة للمراد ( لزم أن يكون مويداً للوارثه ارادة مقارنة للمراد ) فان وجوده اللزوم بدون الملازم محال ، و لتلزم له نوع الصواب ، و وادة النوع ارادة مقارنة له في الأول محال ، لا متنازع وجوب النوع كله في الأول » (١)

يتضح لنا أن ابن تيمية ينكر على صاحب اعتبر بعض ماقاله وذهب اليه ولكنه يجعله أقرب الى الحق من غيره من الفلاسفة وهذا يؤكد أن ابن ملكا حاول ارسول الى الحق ، مثلاً في ذلك بعقيدته الدينية ، و لبنة التي كان يعيش فيها وغير ذلك ، ولا يمنع أن يكون هو لمركات متأثر فعلاً بالفكر الاشعري السائد في عصره كما رأى ذلك بعض الكتاب عنه - مما يجعله يقرب احياء من وجهة النظر الاسلامية مع اقترايه من روح الانبياء والشريعة لآخرى . يؤكد هذا ماأشرت اليه سابقاً من أن أبا البركات ذهب في نظريته في الخلق المتجدد لانعدام وأن الله سبحانه خلق آدم وخلق

لأجله حسوء ومهما تكثرت لطيفة ومن ثم بني نظريته فسي أن الله تعالى  
خالق شيئاً لأجل شيء ، ويطلق لأجل أسباب ومسببات وفاعل ومفعول - كما يقرر أهل  
السنة والجماعة -

وهذا إذا خالفناه بما ذهب إليه المالكية من أساسير وخرافات نجده أقرب إلى  
الدين ولي روح الشرائع كما نذكره ، ويؤيده القرآن الكريم حيث يقول تعالى : **وَأَنذَرْتُكَ نَارَ الْهَلَاكِ الَّتِي تَأْتِي بِجَمِيعٍ مِّنَ الْأَرْضِ حَلِيقَةً .. (الأنعام : ١١) .**

وأيضاً من خلال كلام أبي البركات عن صفات الله يتضح لنا أنه متأثر في الفكر  
الإسلامي ، إذ يذكر أنه تعالى وحد أحد فرد صمد ، وهذه صفات لله تعالى  
يذكرها القرآن الكريم صراحة - وسوضح هذه مفصلاً في فصل الصفات  
الالهية بآل الله

**ثالث** يجب أن نسمية في الاعتبار أن أبا البركات البغدادي كما ذهب إلى  
الفاعل مريداً في أن بعض العالم قديم

يقول في منهاج عسنة بعد أن ذكر بأن أب . بركات قال بالمقدمة التي  
نصها : **أن كون الكائن المحتار يكون فعله مقدرنا له لا يحدث شيئاً بعد شيء ، فإن**  
**هذا معلوم فسد بالضرورة ، وجمهور العقلاء يقولون أن مفعول الفاعل لا يكون**  
**مقدراً له أبداً ،**

قال ابن تيمية وهذه المقدمة لم يقل بها إلا من جعل للدعل مريد أو جعل بعض  
العالم قديماً ، كآبي لبركات وإخوانه (١)

(١) سورة البقرة آية ٢٠

(٢) منهاج السنة ١/ ١٩١

ويوضح أن قول أبو سريكت و أن كان فيه حسدا إلا أن فسده لا يقارن بمن جمع بين الاثني أي قسم شيء من تعلم ، وإن الفعل غير مريد . هؤلاء قواهم أفسد من قول أبي سريكات وأمثاله<sup>(١)</sup> .

#### خاتمة الفصل السابق :

أقول أن أبا سريكات البغدادي وإن كان يعيّل إلى التدم كما ذكرنا سابقا ، إلا أنه لم يمتد ذلك السعد الذي يتعدده الفلاسفة ، وخاص في لاماطير والخرافات . إنما كان له طريقا ومهجا مميّزا . وذكر من حال هذا لفعل مكران فيه بعيدا عن انصبوب وقرب منه إلى الحق . كما قرر ذلك شيخ الإسلام . والله تعالى أعلم

## الفصل التاسع

### القضاء والقدر

بسم الله

المبحث الأول : \* موقف أبي البركات البغدادي من الفرق

الساقة عليه في قضاء واقتدر

المبحث الثاني :

\* رأي أبي البركات في القضاء والقدر

المبحث الثالث :

\* نقد وتحليل لكلام أبي البركات في

القضاء والقدر

## تمهيد تاريخي

انتهينا في الفصل السابق من مناقشة أبي البركات البغدادي في مسألة عامة ألا وهي موضوع علم لاهي ووضحنا رأي أهل سنة والجماعة في ذلك وموقفهم من رأي أبي البركات

ونتناول الآن موضوع آخر جديرا بالبحث والمناقشة وهو موضوع ( نقصاء والقدر ) ، والذي يعتبر التطبيق العملي لما يدبغ الايمان بالله تعالى من أفعال .

والايمان بالنقصاء والقدر أصل من أصول الدين ، لا يتم ايمان العبد إلا به ، وله أثر بالغ في سلوك الفرد ومصرفته . فكل شيء منسوق له سبحانه على وفق علمه وإرادته وأن مشاء كس ومكاس ومنم يشأ لم يكن سواء في ذلك أفعال الانسان وبغيرها .

قال تعالى ( الله جل جلاله ذو (١) ، وقيل ( ٢ ) كل شيء خلقناه بقدر (٣) )

ولقد كانت هذه المشكلة من أخطر المشاكل في مجال العقيدة قديما وحديثا ، وكان من الطبيعي أن تكون " محصل اهتمام لبشرية هي أجوبتها لتدويلة جيلا بعد جيل " (٤) ، ويكثر حولها الجدل وتتمدد فيها الآراء والمذاهب . وكان للفكر الاسلامي مواقف متعددة حول هذه المشكلة

(١) سورة الزمر آية ٦٢

(٢) سورة القمر آية ٤٩

(٣) المطيب النقصاء والقدر بين النصفاء والدين من ١٣ ، ٦ ، ٢ ، بار الفكر العربي

ويخبرنا لقوان أن الحديث في القدر وجد قبل الإسلام ثم تشابه موقف هؤلاء قبل الإسلام مع مشركي قريش عند ظهور الإسلام ما عروا شركهم إلى مشيئة الله ، فأحضر الله عز وجل أنه كذلك قال لقمان من قبلهم وأنت لك بهم كفار قريش<sup>(١)</sup> قال تعالى ( وقال الذين رسرر كوا يا شاء الله ما علمنا من حوته من شيء ولا أنبؤا ولا حرما من حوته من شيء كذاب فعزل الناس منق بينهم فهو عمرو لرسول في البلاغ لمؤمن ) (٢) .

وفي عهد لرسول الكريم صلى الله عليه وسلم علم عليه الصلاة والسلام أصحابه أرضا بقدر الله والاستسلام للفضة .

وكان يغضب عليه الصلاة و سلام حينما يتنازع الصحابة في القدر وينهاهم فلا يعيدوا رضوان الله تعالى عليهم .

وقد روت كتب الحديث هذه الحوادث ، منها ما رواه الترمذي عن أبي هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عني أصحابه وهم يتنازعون في القدر حتى أحمر وجهه ، كأنما فقى في وجنتيه ارمين ، وقال أبهذا أمرتم ؟ أم بهذا أريست ليكم ؟ إنما أهلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر ، عرمت عليكم ألا تنازعوا فيه<sup>(٣)</sup> .

وأشفا زوى لأمام أحمد بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم والناس يتكلمون في القدر ، فقال تكلمنا

(١) - المصنف ، القضاء والقدر ، ج١ ، الصفحة ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، الفكر العربي

(٢) - سورة النمل آية ٢٥

(٣) - انظر معجم مشهور لألفاظ الحديث ٩٩/٧ ، تعليق عبد الرحمن محمد شمس ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سال الترمذي باب القدر ٢ ، ٢٠٠ ، ح رقم ٢٢٠٦ ، أبواب القدر ، قال المحقق وهذا حديث مرسل في معرفة الأئمة هذا الوجه من حديث صالح ابن أبي زائدة يلقه بها .

فقال: في وجهه حب الزمان من الغضب ، قدس فقال لهم ، منكم تصبرون كتاب الله  
بعضه ببعض ، بهذا هلك من كان قبلكم \* (١) ، وإلعل السبب في ذلك أن اقتدر سر الله  
وهو بحر عميق لا يصح الخوض فيه

يقول أبو جعفر الطحاوي : وصل بقدر سر الله في خلقه ثم يطلع على ذلك ملك  
مقرب ولا يبي مرسى ، والتحق ولنظر في ذلك دويعة الملاذئ وسلم الحرام ، ودرجة  
الطغيان ، ما يحذر كل احذر من ذلك نظر وفكر وبموسى ، فإن لله تعالى سوى علم  
اقتدر من أمامه ، وبهم من مرأه ، كما قال تعالى في كتابه [ لا يسأل عما يعمل  
وهم يسألون ] (٢) فمن سأل لم فعل ؟ فقد رد حكم الكتاب ، ومن رد حكم الكتاب  
كان من الكافرين \* (٣)

ولهذا كان الصحابة - رضوى الله عليهم - يؤمنون بقدره الله تعالى وأن الله  
خالق كل شيء .

ولم يعرف في عهد الخلفاء الراشدين أبداً أن أحداً نازع في اقتدر الاحداث  
فردية ، أسطفاً في مذهب من قبل القلب ، لنعم بالايدي واليقيم فلم يكن بها أثر ،  
ولكن الجو العام الفهم العميق للقص ، واقتدر ، فقد جاء في صحيح البخاري عندما  
أعثر أبو عبيدة على رجول عمر بن الخطاب من دخول ، شتم هدم انتشر بها الصامون ،  
وقال عمر : فقرار من قدر الله ؟ فقال عمر : أو غيرك قالها يا أب عبيدة ، نعم تقر من  
قدر الله الى قدر الله ؟ رأيت ابن كاس لك ابل هيطل وأديا له عدوتان أحدهم حصيبة  
والأخرى جندب . أليس ان رعبت الحصيبة رعبتها بقدر الله ، وان رعبت الجندبة رعبتها  
بقدر الله (٤) .

(١) نظر المعجم للقرص ٧ / ٩ ، ومسلم الامام أحمد ١٧٨/٢

(٢) سورة النباء آية ٣٢ .

(٣) العقيدة الصامية ص ٣١٦ - من كتاب الحديث

(٤) أنظر ابن حزم المسئلاني فتح الباري ١٠ / ١٨٥ ، ١٨٦ .

فهذه القصبة لها جذورهم ساربخية وسجل القرائ ذلك حيث نكلم فيها المشركون ، وتكلم فيها المنافقون ، وتكلم فيها الصاعدة وتسالو وسجل القرائ والسنة هذه الثرة فكانت هذه الأمور مثارة ولكن لم يكن لها الصنف القلمعي لدي أتى بعد ذلك ، ولا يحل مجمع من إثارتها ، ولكن نور النبوة كان سطفي أي آثار جانية أو ملبية لهذه القضية وتنت معلجتة ، ومثلك انقلاب أياما ، ولم يحصر لماس في القدر ولم يظهر الحديث في القدر لا في أواخر لقون الأول تقريبا على يد معبد الجهني<sup>(١)</sup> والذي أخذ من رجل من أهل البصرة ، كان يحمل نقالا يقل له بسبويه<sup>(٢)</sup> ، كان يصير يد فاسلم ثم تنسر فاشد عنه معبد ونشر ذلك في البس<sup>(٣)</sup>

روى معبد عن يحيى بن يعمر أنه قال " كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني " <sup>(٤)</sup>

ثم أخذ عبد عيسى الدمشقي<sup>(٥)</sup> عن معبد حتى انتهت أي

(١) معبد جهني بن محمد بن عباد بن عليم الجهني أول من قال بالقدر في البصرة ، خرج مع بن الألفد على معبد بن يوسف فقتله لهماج شرب بعد أن عبه ، وأول صبية عبدلك بن ميران على لأول في القدر ثم قتله ، توفي سنة ٨٠ هـ / ٦٩٩م

انتظر تهديد التهديد للمسلماني ٢٢٤/١ - ٢٢٦ ، دار الفكر - وأنتظر عيران لا عتال للجهني ٦٤/٣

بدر معرفة

(٢) ويمن الشهرستاني والشريفي على اسم هذا الشخص فيقول أنه أبو يوسف بسبويه الأسدي ويمنه من الأصايرة التنصاري

انتظر كمال والقدر للشهرستاني ١/٤ ، تعقيب على قاعور وعبد الأمير مهنا ، وأنتظر تابعه في الفكر الفلسفي ، د. يوزيان ص ١٤٨

(٣) انتظر اللاكثلي ، شرح أسرار أهل السنة ٢٤١/١

(٤) رواء مسلم ١/١٥٠ ، كتاب الإيمان ، دار الفكر

(٥) عيسى الدمشقي فر عيسى بن مسلم أبو مرو ، سبب إليه فرقة الميمنية من القدرية قبل أن تب من الأول بالقدر على يد عمر بن عيسى بن عمرو ثم جازع بدمه بعد موت عمر ، فقتله هشام بن عبد الملك وأحضر الأرواحي لئلا يظنوه فافقوا الأرواحي بقتله فصب على يد كيسان بدمشق توفي بعد سنة ١٠٠ هـ بعد ٧٢٣م

انتظر المنذر واللعن للشهرستاني ١/٤٠

وأصل<sup>(١)</sup> بن عطاء وعمر بن عبيد<sup>(٢)</sup> ، ومن هذا أطلقت هذه الأراء لتتحول إلى مبادئ ومع هذا هي اعتقدها بعض الناس .

وذهب وأصل بن عطاء إلى أن العبد هو لعامل للشيء والشر و لايمان والكفر ، وهو الخجاري على فعله ، وألزم أقدره على ذلك كله ، وهو لا يمكنه أن يعمل ، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل<sup>(٣)</sup> .

وإن أفعال العباد مخصصة في الحركات و سكنات و اعتمادات وأنظر و نظم وقد سميت هذه العرقاة بالقنوية ، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنهم مجوس هذه الآية<sup>(٤)</sup>

(١) و أصل بن عطاء رأس العنزة . ومن سمة النفاذ والتكليف . سمي أسمائه بالعنزة لتعزله حقة دوس الحسن البصري ، وهو الذي بشر منجب " الاضطرال " في الكذب ، ولد بأندلس سنة ٨ هـ . روي عنه ١٣٦ هـ / ٧٤٨ م

انظر الفرق بين الفرق ص ٢٠ ، ٢١ ، انظر والفصل ١ / ١

(٢) عمرو بن عمرو بن باب أبو عثمان البصري المصري القسري مع ربهده وباليه ، توفي يوم ر قرب مكة سنة ١٤٤ هـ / ٧٦١ م

نظر : ميزان الاعتدال للذهبي ٣٧٤/٣ ، انظر والفصل ١ / ١

(٣) الضمير مستلزمي بن الحسن ٦١/٧ ، انظر للقسري الكل وأصل ١٢/٢ لاقتصر القضا و قدر من ٢١ دار الفلاس . أيضا الاقتداراني . هم كلام ويعتبر مشكلاته ص ١٤٠ ، دار الثقافة القاهرة

(٤) انظر حبان أبي داود ٢١٢/١ . حديث رقم ٤٦٩٢ . كتب السنة . باب في القدر . دار الفكر حيث يروى حديثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال " لكل أمة مجوس ، وسجوس هذه الآية يعني يقولون لا قدر ، من مات منهم فلا تشبهوا جنازته ، ومن مرض منهم فلا تكويروهم ، ومن شابهة الجنجال . حق على الله أن يلحقهم بالجنجال "

وروي الأمام محمد بن حنبل في صحيحه ١/١٥٥ ، ١٥٦ . كتاب لايمان ، دار الفكر . والحديث من عهد نظم المجوس " بحيث نفي بعض المصاحبة عبد الله بن عمرو بن الخطاب . فسألوه عن أئناس يترقبون بقرآن ويتفكرون العلم ويذكر من شأنهم وأبهم يروى أن لا قدر و الأمر بعد قال . جاز لتبث أوقات منظم مع أبي يروى منهم وأبهم يروى معني . الحديث

وروى ابن عباس عن أبيه حتى الله عليه وسلم " صغارا من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب . المرجعة والقدرية " (١)

وهذه الفرقة مشأت كره فعل . الفرقة أخرى مشأت في آخر عهد بني أمية رجعت أب العبد مجبور على فعله ليس له خيار حمى يأخذ أو يدع وأنه لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة (٢) ، فهو كبريشة لحظفة بالهواء تعيلها الريح كيف شاءت

وأول من أظهر هذا القول هو الصمغ بن صفوان (٣) والذي تبنى آراء الجهم بن برهم (٤) ، يقول الصمغاني " أن جهما قال بالجبر (٥) والاضطرار إلى الأعمال ، وإنكر الاستطاعات كلها . وقال لا فعل ، ولا عمل لأحد غير الله . وما تتسبب الأعمال من المخلوقين على الجار ، كما يقال رالت الشمس ، رت الرحي من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين له . وصفتا به " (٦) .

(١) سنن الترمذي ٣٠٨/٣ ع ٢٢٢٩ وقال حديث حسن صحيح

(٢) انظر التلخيص شرح أصول أهل السنة والجماعة ٢٠/١

(٣) أنجهم بن صفوان ، فر أبو نصر السمرقندي . من موالى بني راسد ، واس لههمية ، ظهرت بدمشق وتقدم ، فله في زمان صفار القابعين ، فهدى طوله نصر بن سيار وأمر بقتله فقتل سنة ١٢٨ هـ ٧٢٥ م

انظر عين الاعتدال ١٣٦/١ ، اللؤلؤ والنحل ١١/١ ، ٩٧

(٤) الجهم بن نوفل ، ممتدح من آل من تكلم في خلق القوس . وأول من تكلم في مشأت الله وأنكر ما رسم أن الله لم يتخذ إبراهيم حبيلا . وأم يكلم موسى . فقتل عن ذلك بأمر أموي يوم البصرة حتى بد حاله فصرى

انظر موجز الاعتدال ٣٦٩/١ ، الفرق بين الفرق من ١٩ التلخيص شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣٠/١

(٥) الجهم عند أهل الكلام نفي العمل حقيقة عن الإنسان وأصابت إلى الله ، ولجدة تسمى جبرية خالصة من التي لا تثبت فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ويعتبر الجهم وأتباعه منهذا القسم . وجزيرة مشوشة وفي ثلث تلميذ قدرة غير مؤثرة أصلا

انظر اللؤلؤ والنحل للشهرستاني ٩٧/١

(٦) ابنه صمغاني الفرق بين الفرق وأجما عظمه محمد أبو ريس تاريخ الفكر الفلسفي من ١٤٦

وكان يقول : لعباد مجبورين على افعالهم ليس لهم عمل ولا اختيار <sup>(١)</sup>

وقريب من هذا من يثبت الحد قدرة غير مؤثرة - ويرى أن هذه القدرة يستطيع الانسان استخدامها ، وبها يكتسب الانسان افعاله مما يفسد كسب <sup>(٢)</sup> الفعل فقط لولا يجانه

ويعتبرون أن الكسب هو أساس التكليف والثواب والعقاب على معنى أن الانسان إذا أراد أن يفعل من الأفعال ، فإن الله يخلق له في هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل ، وهذه الأخيرة هي التي تكتسب لفعل بكنها لا تخلقه ، فإله تعالى هي شرفهم قد أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة لمادة أو تحتها أو معها الفعل الماهل إذا أراد العبد ويجرد له ، وسمو هذا العمل كسب فيكون خلقا من الله تعالى أحداثا وأبداء ، وكسب من العبد حصولا تحت قدرته <sup>(٣)</sup>

والحق أن هذا الموقف من لأشعرية وإن أقر بقدرة العبد وإرادته لكن لا يبعد عن مذهب الجبرية ، وإن سمي كسبا ماهو لا عبارة عن جعل قدرة الانسان مجرد أداة تستخدمها قدرة الله لتنفيذ العمل الذي راده العبد إن صح التعبير

فهذه الفرق وعيها - كالفلسفة - كان لهم أثر كبير على الفكر الاسلامي ، وتأثر بهذه الآراء كثير من العباد والتصوفة وتبع عيها يدع شريعة وضلال كبير ،

ولقد كان للسلف الصالح موقف من هذه الفرق ويدعو القدرة والجبرية ، وغيرهم <sup>(٤)</sup>

(١) الخطابي ٨ / ٢٩

(٢) الكسب هو النفس أن اجتهاد يقع أو يقع من ولا يوصف له بأنه كسب الكسب مرفوع من جواب يقع أو يقع من ، التعريفات الجبرية من ١٣٦

(٣) انظر الملل والنحل ١ / ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢

(٤) انظر الفتاوى ٨ / ٢٦٠

هذه في الفرق التي تعرف لها أبو البركات البخاري قبل أن يذكر  
رأيه المتعبر في القضاء والقدر ، وكان له موقف منها ومخالف بها في كثير من  
الأصول والفروع .

أردت أن أنكر هذا باحتمال القدر لكون على سنة من الأمر عندما أعرض  
لرأي أبي البركات في الفرق السابقة عليه في موضوع الذي تعالجه الآن وهو  
القضاء والقدر .

فألى موقف أبي البركات من الفرق السابقة على في هذا الموضوع

## المبحث الأول

### موقف أبي البركات البغدادي

#### من الفرق السابقة عليه

يرى أبو البركات أن من سبقه من الدرس تكلموا في مسألة القضاء والقدر  
ينقسمون إلى فرقتين متضادتين يذهبى مختلفين

الفرقة الأولى تقول بمصوم القضاء والقدر ، وهذه منسمة بدورها إلى فرقتين

فرقة تجعل علم الله تعالى قدماً أولاً بكل ما كان ويكون ، وترجم جميع حوادث  
هذا الكون بهذا . لعلم القديم ، لأن الله تعالى مقدم كل شيء في الوجود لحفظه  
وجزئياته ، وكبيره وصغيره . لا يعرب عنه شيء ولا يقوته شيء . ولا يحدث حادث  
لا يعلمه ، ولا يفنى شيء إلا يعلمه <sup>(١)</sup> .

وينقسم أبا البركات بهذه للفرقة ( لميرة لاصحة ) وغيره . لعديدين الذين  
عملوا بالقضاء والقدر .

وهذه الفرقة ترى أن الله تعالى ملك سلطان متصرف في ملكه كذا يشاء لا يستل  
ولا يعارض ولا ينسب إلى خلقه فيما يعتمدونه من تصرفهم فيما لا يملكونه من  
العدل والجور <sup>(٢)</sup> .

والفرقة الثانية في تقسيم البغدادي من لقائل بالمصوم

هي التي تؤله لأفلاك حدث تنسب كل شيء إلى حركات لأفلاك من تدبير للكون  
وتقدير للأحداث وجريها على سنن وحد . وبالتالي فهي ترفع علم الله عن التأثير في

(١) سطر المخطوط ١٨١ / ٢ يتصرف

(٢) يرجع السابق من ١٨٢ ، ١٨٣

الكون مطلقاً<sup>(١)</sup> وهذا ما أدلى به ابن سينا وسأعه وهو مبدأ العناية أو مبدأ  
الفيضان الوجودي .

وهذه الميزة بالذات صادرة من سبواب ثا رتبته من هذه الحركات التي لا حول  
لها ولا قوة ( فهي وإن كانت تقرر من الله قد خلقها إلا أنها تقول بأنه خلقها فقد لم  
تركها ، وهي تكبر ما يحدث في الكون هبناً ) بل إنها حاوِرت الحد حيث شئت  
الخلق والسعادة وما يتعلق بالأعمال الاسببية اليها ، كما يقول "يرتبطت  
فالمصير من جرت له الأفعال والكواكب بالسعادة وأسبابها ، والشقي من جرت له  
بالشقاة وأسبابها " (٢)

فهو لا تربط الشقاة والسعادة بتصديق الأوامر الشرعية أو مخالفتها ولا بوضا رب  
ولا حد ولا ركا هيتباً ثا تربطها بحركات الأفعال كما يوضح هذا أبو البركات  
ونظم من كلام أبي البركات أن القضاء عند الغلاصة ما هو إلا علم الله بما  
ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على محس لتقام وأكملته وهو الذي يسمونه  
بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجدات كما ذكرت - من حيث جعلها على أحسن  
الوجه وأكملها ، كما أن القدر عبارة عن خروج الموجودات الي الوجود "يعني  
بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء " (٣) .

ومن الواضح أن هذا التفسير لا يتفق مع العلم ولا مع القرآن  
والفرقة الثانية أو القول الذ ثي في القضاء والقدر هي التي تقول  
بذلك من جهة علم الله السابق لكنها لا تقول بمحمومه في جميع

(١) المرجع السابق ، نفس المسلمات ، بتصرف

(٢) المرجع السابق من ١٨٢

(٣) نوراني ، شرح إرشاد في علم الكلام من ٢٩٦ تقديم وبحقو أحمد الهدي مكتبة الأهرار

الأشياء ، من يفرض منه الأمر والنهي الشرعية (١)

فهذه كما يذكر أبو البركات بحسب احتياج الإنسان ، ومن فعل طاعة كان ذلك بفعل نفسه هو واختياره وإرادته ، وكذا من فعل معصية ، ومنطلقهم في هذا حتى لا يتم الحاق الظلم والعبث بالله تعالى ، إذ كيف يقضى الله على الإنسان بمعصية ثم يعاقبه عليها مثلاً ، فإنه مجل من حد ، فتنتقل إذا لأوامر والنهي الشرعية من مرحلة الإكراه - كما تقول لجدرية - إلى مرحلة الاختيار المحض من قبل الإنسان حتى لا يلحق ، الله - جل وعلا - الظلم والجور ، وهؤلاء هم المعتزلة ، وهذا يتفق مع مذهبهم ( لعدل ) فهم يقولون كما يذكر أبو البركات عنهم

” أن الله تعالى أمر ونهى ، ووعده ووعده بحسب طاعته ومعصيته في أمره وبهية للطاق والمعصية ولا يكون لأمر والنهي والثواب والعقاب على الطاعة فيهما والمعصية لا في أمور يمكن التأمر بها والمدهى منها فعلها وتركها حتى يستحق بالطاعة في الفعل وتركه الثواب ، وبالمعصية فيها العقاب والا لكان عبثاً وجوراً من مكلفه فالعبث لأن الثواب والعقاب لا ينطبق بهما ، وأما الجور سوء أكان العقاب في المعصية ، أو الثواب في الطاعة فكيف يلزم يضمن لا يستطيع التأمر فعنه لمنعه من فعله “ (٢)

وبعد أن يذكر أبو البركات مجمل ما ذهبت إليه المعتزلة في القضاء والقدر ، قال بأن هاتين الفريقتين قد جرى بينهما خلاف دائم وجدال طويل وهو إذ يذكر هذا الجدال ويناقشه ينتصر للفريق لأول القائل بعموم القضاء والقدر كما سيتضح وهو في هذه المناقشة ولقد يتميز بقوة أسوبه رقة فهمه وحسن استدلاله

(١) أبو البركات ، النضر ١٨٢/٢

(٢) أبو البركات ، النضر ١٨٢/٢

فبيدأ بعد أن يبين أن قسمي الفريق الأول قد جمعه تقدماً شمساً واحداً لأن علم الله حوى كل شيء في الكون ومن ذلك حركات الأفلاك والكواكب فهي علم الله وتقديره لا محسب هوها وقدرتها <sup>(١)</sup>، فهم إذاً ينفقون في العموم ويحتفلون في تسمية لقضاء والقدر فحمد فما نسبته إلى علم الله ، والثانية إلى الكواكب والأفلاك فهو بما إذا يسلب كل علم سوى الله ، وكل أراءة سوى الله في تدبير هذا الكون وبداً يذكر هذا الخلاف على صورة عراض والرد عليه

#### الخلاف بين الطرفين:

الاعتراض الأول من لفظة لأولى القائلة بالعموم أي الثانية التي تقول بمروج الأوامر الشرعية من ضرورة القضاء والقدر ، فيصبح الفعل أو الترك في مكان العدد واختياره ، وبالتالي يستحق ثواب أو لعقاب

فقليل لهم إذا كان هذا هكذا ، كان له لا يحقه ضر ولا نفع من هذه التكاليف ، فلم يثيبهم من خير أمر ، أو تكليف ويجهيهم بالثاني من لعقاب

فأجابوا كما يذكر أسواق البركات بأن هناك فرق بين عطية لا تتسحقاق وعطية التفصيل والأولى أتم وأفضل ، ذلك فقد منح الله تعالى لعباده فرصة للوصول إليها وهذا عن عذوقه سبحانه ، ما قبل العدد وعمل بها فيستحق بذلك ثواب

الاعتراض الثاني وإذا لم يقبل لعدد وحال في عصى استحق العقاب ولو لم يؤمر له خالف ، فكما جلت الأمر واليهي سعادة لبعض جنت شقوة وبعضاً لبعض الآخر ، ولو كان لتفصيل لحسن تدبير تكليف لعدم الاختصاص وبخاص العاصي من الشقاوة ولم يفت اسطاع شيء مما أنعم به عليه في جواب طاعته <sup>(٢)</sup> .

(١) انظر امشور ٢ / ١٨٦

(٢) الفيلسوف : امشور ٢ / ١٨٦ ، ١٨٤



ثانياً إذا كان ما قبله الفريق الثاني صحيح في لثواب لمن أطلع وعقاب لمن  
 حصى ، فكيف يسوى ان بين الأمرين في لأسباب لمعنية والماتمة ، هل يسوى بينهم  
 كما في الأمرين السابقين ؟ ن هذا ليس من العدل ، لأنه لا يستوى ' من خلق عاقلاً  
 فبيبا كئيباً قطعت ومن خلق جافلاً غمراً فظاً غيباً ، ولكن واحد منهما من الله عي  
 واصوارف مائيس للآخر ، فليس العدل فيما تقولونه الجور فيما تتكبرون ، فإن الحكم  
 بالعدل والجور في ذلك بقصد عليكم مع قلبه من التواصي والصوارف لخدمة والمدعة  
 من العجلة والطاق ولأسباب الضرر الجية التي لا يمكن انكارها فيستطو القول بالعدل  
 والجور ويرجع الى حكم المشيئة والارادة لالهة في قصد والقدر (١٠)

ثالثاً يرد عليهم أبوالبركات ريصاً مذكوره بخصوص عطية الاستحقاق فدا  
 قالوا أن له أثاب بعد الطائع لاستحقاقه ذلك بطاعته ، فشريعته هي التي عرضته  
 لهذه النعمة ، ففعل بعد الطاعة جعله مستحقاً للمثوبة

ان كان هذا ، فما موقع انعم لكثيرة والتي كانت سبباً لحصول الطاعة من العبد  
 وجريقاً لحصول الخير إليه . ويمتله ريوالبركات يأنور منها احتصاص العبد لطائع  
 بهذه النعمة ، ومكاتبه تعلمها ، والمطلع لهذه السعة والمناقل لها ، واعظم ياها مكانها  
 كما يذكر - أبوالبركات - نعماً مبتدأة صارت سبباً للنعمة الأولى وهي نعمة الاستحقاق  
 ، فسقول عنها ' وهي من التفضيل لا من الاستحقاق ، وبما يندبه بقض فهو بعض  
 أيضا ' فائز الاستحقاق من ذي أسلف له ساعته قبل احسنه ، ليه حتى يكون  
 الاحسن اليه باستحقاقه ، وكذلك في المعصية ، وإن كان العدل في عقوبة المعاصي  
 حيث يخالف الشريعة فعوقب بذنسه ، فائز العدل في امر له على من سبق في عدم  
 المنزل لها أنه لا يقبله حيث لم يخلق له ما يبيحه على قبولها كما خلق لمن قبلها (١١)

(١٠) ارجع السابق من ١٨٦

(١١) ارجع اسبق من ١٨٦

وإذا قلوا أن هذا لاستحقاق ينبغي أن يكون متكافئ مع الثواب فيكون الثواب يقدر لطاعة ، والعقاب يقدر بمعصية ، فإن أي المركات يذكر بأن هذا لا يمكن تحقيقه خاصة

(١) وعمر لاتعدان قصير محدود مدة ، فإن الامتناع طوال عمره لايسمىع أن يؤدي حق ثمة واحدة من نعم الله ، فكيف بالعمل لكثيرة المتلاحقة

(٢) هل تساوى لطاعة - اد ، صالتم بتكفر - إذا كانت الطود في جنات النعيم ، وهل تساوى المعصية الطود في المحيم . فإذا بعد مائدهون من أن ودية ثمة لابد وأن تكون مستحقة بحسب البدلة . وهذا ينافي العدل والاستحقاق (٣)

وماذكره أبوالمركات في هذا يقترب فيه من روح الاسلام

ثم يوضح أبوالمركات أخير أن حجج القائلين بس كل م يحدث هذه الصابق في علم الله . فلا يوجد شيء ولا يعدم إلا ماشره . قد ترجحت بحسب هذا النظر على حجج القائلين بخصوصه ليس أخرجوا الأنمو الشرعية من حملته ويقاؤون بهم أيضا " وهذه ( أي الأوامر والنواهي ) لم خرجت من حكمه الذي وجب من عمله . هي علمها فيما علم أم لم يعلمها ؟ ولا يسعهم أن يقولوا علم الكل كونها ، وإن كن علمها فلا يمكن أن يكون لا على ما علم ويصعب ما علم ، فتدويناها في علمه ينطوي في ضروري حكمه الذي تسب إليه القضاء والقدر " (٤)

وبعد هذا العرض من أبي المركات للفرق لسابقة علمه في نقصاء والفقر ، بدأ بعرض مايراه ويعتبره في هذه المسألة .

(١) انظر لمعة ١٨٦/٢ بصريف

(٢) أبوالمركات للمعتر من ١٨٦ ، ١٨٧

## المبحث الثاني رأي أبي البركات البغدادي في القضاء والقدر

وبدأ هذا البحث : ما من الله بذكر تعريف القضاء والقدر عند أبي البركات كما جاء في معتبره ، ثم نسوق رأيه في القضاء والقدر

### أولاً : تعريف القضاء والقدر<sup>(١)</sup>

يعرف أبو البركات القضاء والقدر لغويًا ثم كما هو متداول فيذكر أن معنى القضاء كما يدل عليه العرب اللغوي " هو الحكم القاطع والأمر الجرم الذي لا يرجع ، يقال قضي له أو عليه وحكم له أو عليه أو فيه دكراً ، ومعنى القضاء كل مسألة فيها حكم جزم بات ، ينفي أو إثبات أو قبول أو رد " (٢)

ثم عرج على لفظة القدر وأنها مأخوذة من التقدير الذي يقال بالذات على تقدير ، ويعرض على ذوات المقادير من أجل مقاديرها (٣)

### (١) القضاء لغة الحكم

وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم التلويحي الذي في أمثال الموجودات من ماضيه عليه من الأحوال الصورية في الأزل إلى الأبد

والقدر يطلق أحياناً بكثرة في أوقات الحاجة لتطبيق كل حال من أحوال الأعيان من ماضيه وسبب معنى ، عبارة عن القدر وهو نوع من الحكم من انتمى إلى الوجود واحداً بعد واحد ، مطبقاً للقضاء والقدر ، في الأزل ، والقدر فيما لا يزال ، والتميز بين القدر والقضاء هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في الزمان المتعاقب متحدة والقدر وجودها متفرقة في الأمان ، بعد حصول شرائعها انظر التعريفات الجرماني من ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، محقق ابن هيثم كنهاري ، ط ٢ ، ١٣٢ هـ ، ١٩١٢ م .

دار كتاب العربي

(٢) أبو البركات البغدادي ، معتبر من ١٨ / ٣

(٣) أبو البركات البغدادي ، معتبر من ١٨ / ٣

ويقصد أبو مبركات بالتقدير أنه يتداول لطوفاً في دوماً، وصفتها كل واحد على حدة ، فقدر اسماءات والكواكب والعناصر، احيواً بملئها، محصوص من قدر لكل واحد مقادير معلومة ، ومن الأثران والصعد والطغوم ، لحسن و لقيح والسعادة والشقاء ، مقدار مغربها

وهذا ما بينته أنوار مركات حيث يقول

" فالأول أي اللات كالجمجم وسوله وعرضه وعمقه - والثاني كالبياض واسوداد ، اللذان يقدرا في بيضهما ، وكثمة سماعاتهما مما هي فيه من سطوح الأجسام ويقال بالاستفرة والمجن على غير المقدير ، وبوت المقدير كالحرارة و برودة في شدتهما وضعفهما ، وكالأخلاق و لعموم والمعرف بصرفهما ، فيما لا طول ولا عرض ولا مقدار ولا تقدير له بالذات " (١)

ويعد بيانه لمعى اللفظتين لغوياً عرضهما كما هو متداول

فعرف القصد ، بأنه ما كان ويكون من الحوادث في عالم الكون والفساد ، لا سبق في علم الله تعالى وحكمه ، لا حرى ويحرى ويحرى بمقتضى حركة الأفلاك وكواكبها .

أب معنى التقدير كم هو متداول فهو تقدير ذلك بحسب تورمه على الموجودات وما يتبعين منه لشخص شخص في وقت وقت يمدد و جده وكيفية و زمانه ومكانه ، وزمانيه القريبة والبعيدة وتضمنه الى ما قدر له بانسانية و لمدينة والقلة والادى ، لخير والشر والسعادة والشقاء (٢)

(١) الشهر ٣/ ١٨٠

(٢) السبع السابق

ويلاحظ مما تقدم أن أبا البركات يرى أن معنى القضاء والقدر في مجمله يرجع إلى صفات لاهوتية لعلم والآادة والقدرة ، أي أنه يرجع القضاء والقدر إلى سببهما الأصلي السببي وهو قضاء له وقدره ، فإله كعب يمثل قضي وقدر كل شيء في عميق الأزول من أعدل وأجانب وأزرق وأسماء كل هـد . وحسد كل شيء تحديداً مفصلاً فإله سبحانه وتعالى بقدر ويقضى أجال العباد هي مدتها المحدودة لا يقد ولا يؤخر ، فالكان مستمر والزمن مقدر ، والكيفية أنسب مقدره معلومة .

وهذا يتفق مع عطية سلك الصالح من أن كل شيء أي في علم لله السابق هي للوح محفوظ لا يتقدم ولا يتأخر

ثانياً : وأبي أبي البركات في القضاء والقدر .

ويمر رأبي أبي البركات المنداهي في القضاء والقدر من خلال أمور عدة . مستخلصها من رأيه ، وتعتمد هذه الأمور من أبرز النقاط التي توضح رأي أبي البركات في هذه المسألة

النقطة الأولى أن الأمور أو الأشياء التي لا تنهاى وأصغرها لا يتناهى حاصراً ومستقبلاً . ومعنىها ( أي قبل تكون ) هذه عند أبي البركات لا تحمل تحت علم الله لأنه يخال للمعكم بها .

ث كيف يكون لعلم بها ؟ يكون أعظم بها عدة بحسب الشئ

يقول أبو البركات بعد أن ذكر أنه يخالف من سبقه في الأصول والعروع

” أما من حيث الأصول فأبني أقول عهد أن أحاطة علم الواحد بكل شيء

بعينه مع هو

(١) موجود في وقته .

(٢) وما قد كان وعدم .

(٣) وما سيكون بوجوده

فهو مفتوح في نفسه في الامكان غير مقصور عليه ، والقول بأن الله تعالى لا يصحب بذلك لا يوجب في علمه نقصا ولا عجزا لأن ادعاء من جهة المعلوم لا من جهة لعدم ، فان العلم لما يكون حاصلا ، فكيف ما لا يتقدم فيها لا يتأخر الخدع لا تتقدم في حاضر في وقت لكون ومعدوما قبل الكون ويعدو . وهذا مستحيل في نفسه محال وجوب الحكم به فكيف ينصب الى علم الله تعالى محال . وكيف يلام من يدركه عنه ويقول بامتناعه عنه (١) .

فالادعاء عند اني التبركات بعدم امكانية حصر الاشياء الساقية من جهة المعلوم لكثرة هذا المعلوم وكثرة اجزائه وجزاء اجزائه واصغافه التي لا تتقدم ايضا . كل هذا نوعي واسبق في نظر زمني لتبركات لعدم إمكانية العلم بهذه الاشياء وما هي نظره لا يوجب ان لا يلحق في علم الله التمام ولا لعجز .

وهذا يبرز سؤال . أين يظهر ان علم الله وقته عند اني لتبركات ؟ ويصحب الابداعي قائلاً .

واما تسع قسرة الله تعالى وعلمه لكل ماشاء كما يشاء حيث يشاء ، من غير سالف ، وموجود حاضر ، وكش مستأثف ، لا يعمره ذلك ولا يتورده حفظه ، فهذا قد وسعه علمه وكلى بذلك فترة ووسع ، فالقول بعدم استحتم لأولي اسماؤ القدر في سائر الاكوان في جزئيات كنهات واجزائها

وأجود - أجزائها التي لها لا تتدهى في التجربة ، فكيف في المحرمات هي لأكثر  
والأزمن فاستحيل <sup>(١)</sup>

فقد هنا تتضح وجه مخالفته لأن سبقه في الأصول ، أي نسبة كل شيء إلى سابق  
علم الله ، أو إلى أي شيء حر - كحركات الأفلاك - في أن هناك أشياء لا يحسد بها  
علم الله وإن اللامع من جهته ، هر لا من جهة لعالم وهو نفس بحانه ويدل - وهذا  
في نظره تقديس وتنزيه لله ، لا يلحق به النقص أو العجز

النقطة الثانية في تفصيل الأمور التي يشملها القضاء والقدر والتي لا يشملها  
وهي عند أبي البركات كالآتي

(١) الأمور الطبيعية أو سبب الوجودية في الكون - كالليل و النهار وهو ذلك

التي لا تتميز فهدا يطعم الله علما ولي وتحل كلها تحت القضاء والقدر

(٢) الأمور الإرادية أو الاختيارية لمنفعة في الرمان والمكان والنواحي  
و لصوارف وغير ذلك من انكارة والقلة والرياءة ونقص فهدا - عدة - لا تدخل تحت  
علم الله ، ولا يسبق فيها القضاء ولا يتجدد فيها قدر انما يكون لعلم حسب الشئ

(٣) ما يمتزج منهما أي من الإرادي والطبيعي أيضا في نحره - هذه لأشياء لا  
تتخصص ولا تشمل تحت القضاء والقدر

مقول أبو البركات - وأب هي الخروج فإن الطنوع والطبوعات اجارية في كل  
رمان ويمكن على سن واحد لا تتغير ، فانه يعلمها علم أزليا ، في الحكم الواحد في  
العالم والمعلوم الواحد والرمان هو حد منها لا يخاف الكثير اشد من وغير المتناهي .  
وأما الأمور الإلهية التي يختلف في الأماة والأشخاص والأحوال بحسب انه اعمي

(١) انظر السابق

والصوارف وكثرتها وقلتها وزيادتها ونقصانها فعما لا يحصى في حد ولا حصر أبيض ، ولا يحدد به علم عالم واحد . ولا يسبق فيها قضاء ولا يحدد فيها قدر من جهة الله تعالى ، على طريق العموم والشمول للكل في كل جزء في كل وقت بل لما يشاء الله ، فيما يشاء كما يشاء . وذلك معنى قدرته <sup>(١)</sup>

فقدره الله - عند أبي البركات - تظهر ويتحدد حسب شئبته ، ويظهر عند عدم الاحتاط بهذه الأمور لغير متدنية

ثم يوضح أكثر ويقول " فالقضاء و القدر يعم الطبيعيات الجارية على سبب واحد ، ولا يعم الإرادات ، من يخصص ما شاء الله على ما يشاء فعما يشاء وكذلك لا ينحصر ما يركب منهما ويمتزج منهما أعمى من الإرادي والطبعي في القائي والنسب ، ومن ذلك القابل يكون سفت <sup>(٢)</sup> و لاتفاق لدي لا يسمي أي محض الإرادة ولا إلى محض الطبيعة بل إلى تركيب يتفق بين الأسباب الإرادية بعضها مع بعض ويجمع لأسباب الطبيعية بعضها مع بعض لا يقصده فاصد ولا يقدره مقدر " <sup>(٣)</sup>

فهناك أمور عند أبي البركات لا محل لها في القضاء ولا قدر ، بل تقع حسب المشيئة .

" فإله تعالى يقدر على ذلك إذا شاء كما شاء متى شاء ، ومن زعم أنها تنحصر بأمرها في القضاء ، وتتحدد في القدر ، فإله أن لا يمتنع ما يقول وأما أن لا يقصد الحق ، فإن القدر بغير تصور مسهل على الفاتلين ، وهذا أصل في العلم عند من رد القضاء والقدر إلى سابق علم الله تعالى " <sup>(٤)</sup> .

(١) المصدر السابق ص ١٨٧ ، ١٨٨

(٢) أمثلة من المنزوعة ، ويؤيد بحجة من خلق على يده في مجرد الكلي والقطبي البحت و لا تتفق من المستلزمات التي استخدمها أرسطو وموافاق القريب والقديم الذي يحدث في الطبيعة  
أرسطو ، مضافي النشر ثلثة تفكر الفلسفي في الإسلام / ١٣٧ د دعوي أرسطو ص ٢٧٤ ،

(٣) أبو البركات - المشور - الألبان ص ١٨٨

(٤) المصدر السابق ص ١٨٨ ، ١٨٩

### رأي أبو البركات فيما ذهب إليه الفلاسفة :

ويورد أبو البركات الهندائي في الصفات اخصاص برأيه المعتبر .  
 رأيه في القضاء والقدر عند الفلاسفة ، ولعله ذكر رأيه مبيناً هذا من غير  
 لأنه سبق أن أصبح رأيه في الصورية - الخاصة - والمعتدلة من خلال إيراد  
 للفظة السابقة فغرد مذهبهم بختصار فيزيد بعضه ، وينقد بعض الآخر  
 فيقول " وأما فيما يتعلق بما سبوه الى حركات الافلاك والكوكب وقواهم  
 من الموانع تكيفية معلومات الموجودات لأولية عنده تصدق واليها ترجع  
 بالسببية " (١) . يخلص أن ما يحدث في الكون من أمور كاللبن والنهار وغير  
 ذلك سببه وعنده الموجودات القندية أي الافلاك والكوكب نتيجة حركاتها  
 المستمرة لتويرة

" وإذ ان يكون القضاء هو ما جاء من حركاتها المستمرة على حد و حد من السرعة  
 والبطء لكل واحد منها على الاستمرار ، وبأجباتها من جملة الحركات ، والقدر هو  
 تفصيل ذلك في أجزاء الكائنات وجزئياتها في أماكنها وأوقاتها ، محتوية في الرتبة  
 والتقصين وبتدئة والضعف وذلك لتفصيل القدر محصور من جهة السببية في ذلك  
 القضاء لجعل " (٢)

### يقول أبو البركات مبدئياً رأيه في ذلك :

" نعم ما قلوا في تقسية الكلبة ، ثم لشد في التصميم بالحركات المستمرة  
 التي للكوكب والافلاك وأحراجهم من ذلك الجملة سبباً في الإرادة الالهية واللكية ،

(١) مسعر السابق ص ١٨٩

(٢) المصدر السابق ص ١٨٩

والبشرية والانسانية ، قال لاردن (١) غير لطيف (٢) ، والطبع غير لارادة (٣)

يمرر أبوالحرركات أنهم 'خطأوا خطأ حسيماً في أنهم سدوا كل شيء إلى حركات  
الأفلاك والكواكب ، ويرى أن حركات الكواكب والأفلاك مبهمة عنها وما يجب ويشعب  
عن جعلتها وتفاصيلها سبق في علم الله مع ما سبق فكانت أسديا وبسطى القصد  
و تقدر وعلم الله الذي خلقها وتدر حركاتها ومساياتها وموجباتها ومعلوماتها هو  
لنسيب لأول (٤) .

فنتقدم أولاً علم الله ، ثم حركات الأفلاك ثم القصد والغدر ، فهو إذا يعلمهم  
ويوافقهم على القصص الكافية الذاتية ( بأن النعم لا يكون سبباً للحوادث لا موجب  
حادث يقتضي حدوثه عنه في ذلك الوقت الذي حدث فيه ) (٥) . فهو إذا يؤمن بأنه  
لأنه أن يكون هناك سبب لوجود الحوادث

ولكنه يطالبهم في تخصيصهم ذلك بحركات الكواكب والأفلاك وأعمالهم جاسا  
مهما وهو لارادات الالهية والنكية والبشرية حيث نقول

' فله تعالى وملأه رزاقاً توافق ما تشتهي السماويات بحركاتها ويريد به  
وتنقص وتوجب لغيره مما ليس فيه وتبطل كثيراً مما فيه (٦)

(١) لارادة : صفة توجب الحي حالاً يقع فيه الفعل على وجه من وجه ، والتي سطوة هي ما لا يتحقق ولله إلا  
بمعدوم ، فأنه صفة تخصصي مراد ما لصيغة ويؤيد كما قال تعالى : كتب أمره إذا أراد شيئاً أن  
يقول له أن ليكون [

انظر تفهيمات الجرجاني ص ٣٠

(٢) الصرع : مرفوع على كائن غير ، وقيل الصرع : ما يكون القوة التي حق الكائن عليها انظر  
التعريفات للجرجاني ص ١٨٢

(٣) (أبوالحرركات المتغير ، الظلمات ص ١٩

(٤) المصدر السابق ص ١٨٠

(٥) المصدر السابق

(٦) المصدر السابق

ومعنى هذا أن أبا البركات ليعود دي يؤمن بأن هذه رادة حرجية قدرة غير  
حركات الكواكب والأفلاك تدبر هذا الكون ، وتسير حركته على أصص نظم وهي ردة  
الهيئة والفلكية ، ثم يحدث عن الإرادات الانسانية وانها تعدت نتيجة مايرد على  
الانسان من أمور أو خواطر

فيقول " وكذلك الإرادات الانسانية أيسب اما تبس بسجياتها الطيرة من  
سوانح وملسوطات الوردت ، مثل من يسأل فيعدم ويحس ويحاصم فينتقم رئيسي اسي  
من خاصمه أو يستغلف فيرضي ويرحم ويتعطف (١)

فإذا كانت الارادات الانسانية - كما يرى أبو البركات - تحصل نتيجة أمور  
معينة ، وأسبب أسباب من جهة الحركات الفلكية ، فمن باب أولى الإرادات الالهية

ثم يستمر في تنزيه الله تعالى ، ريسان عظيم ارادته وأنه هو وحده المتحكم  
بالأسباب فيقول " أن الله تعالى يسمع ويرى ويثيب ويهاقب ويسخط ويرضى  
يلتفت ويرعى كما يشاء بما يشاء ، لا تتحكم عليه الأسباب وانما هو اندي يحكم بها  
ويجود ويغير بمقتضى الحكمة ، مايرجيه حسب الترامي ولصورف التي يعملها  
ويطلع عليه في العالم بأسره الذي ليس عت فيه حجاب ، ولا يصب علمه وإطلاعه ولا  
مدع يعلمه " (٢)

النقطة الثالثة - وعلى هذا إذا ما سأل ، ما رأي أبي البركات فيما يحدث في  
العالم هل يحدث باردة قديمة أم عادثة ؟ يرى أبو البركات أن ما يحدث في لعالم  
كله بارادات عادثة في الدواوئ وهذا يتفق مع مذهب إليه من انطلق لتجدد المتعدد  
الآلهة - كد لكرماء سابقا - كما أنه يشت لله تعالى العمة في أفعاله سبحانه وتعالى  
فيهم هل لله سبحانه وتعالى علة في خلقه للمخلوقات .

(١) المصدر السابق ص ١٩١

(٢) المصدر السابق ٢ / ١٩١

فيقول : " وتوجد هذه الآراء في السببية إلى سببين ، أحدهما ، مقتضى والسبب  
للفعل في هذا حكمته القمعة التي تصح كل شيء مؤتمنه التلاقق بالفاعل والمفعول  
والعالم والمطلوب منه ، والسبب مقتضى هو ما يعلمه في كل وقت من متجددات  
الأحوال الكلية التي يفعل بحسبها " (١) .

فإنه يرى ويسمع أو يفعل بحكمته بحسب ما يعلم مما سمع ورأى من خلقه  
صغيري أولهف الملائكة لوكلون بالعالم ومن فيه ومحكمون بحكم لله الذي  
أمرهم به ، والصنف الثاني في الدنيا أشعا من مسلمين محكمون فيها ويأمرهم  
على ما يجب عليه من أخلاق ومعرفة وقنطرة ولفرق أن هؤلاء ربما نزل أقدامهم ، أما  
الملائكة فهم مقدسون عن ذلك وأفعالهم الآرية لا تتعلق حصصها بالحركات الفلكية بل  
بحسب الحوادث الدائرة بالسبب على السبب بالقضية والبهنية على قياس ما في  
الحركات النورية (٢) .

ثم يضرب مثالا على الأمر أو الأسباب الآرية التي لا يعلمها القصاص  
والقبر فيقول .

" أن الكواكب والأقمار تفعل بطبع لا يخالف لإرادة ( لأنها من ثابتة )  
ويفعل الإنسان - مثلا - بإرادة لا يخالفه الطبع فتدخل الآثار الفلكية في  
بعض الأوقات والأحوال في أسباب الآراء ، مثل ما يبرز الهواء في الشتاء  
فيتسبب له الامتنان دفئا من النار نار دنة التي أوجبها حال الهواء من جهة  
لعركة الفلكية " (٣) .

(١) المصدر السابق ٢ / ١٩١

(٢) المصدر السابق من ١٩١ ، ١٩٢

(٣) المصدر السابق من ١٩٢

ومن هه تدخل الحركات اللكبة في الاسباب لارنية فيظن من يظن بها من قبلها فيقول " ان هذه الحركات لا تعم في سائر الاسباب ولا تخرج من جملة لأسباب وتكون الاسباب الاتفاقية دائمة الحثوث من جهة المصادفات في الحركات و لادراكات فلا يشملها القضاء ولا يعنها القدر " (١)

### مقارنة بين فرقتي العموم

فعلى ما تقدم يوضح أبو البركات أن فرقتي العموم وإن كانت تتفق مع بعضها في نسبة كل شيء إلى سابق علم الله ، إلا أنهما مختلفان من وجهة آخر وبضار بعضهما بعض .

فالتقانون بعموم القضاء والقدر لسائر الأشياء ، هم بوجه ماضٍ دور القائل بأنه لا يعلم الأشياء من جهة المسألة وسائرهم ويقدروها تقدير في أحزنها وجزئياتها ، ويقولون أنك أنه لا يعلم الأشياء سوى ذاته أو لا يعلم الجزئيات ، وأما من جهة لعابة المقصودة فيبتغقان على فساد نظام الحكمة لعملية والتدبير الاتصاف من جهة ساقطهما للثواب والعقاب (٢) فإذا بتفلسقان على الله دور الانسان وإرادته ، وهذا لاتفاق نابع من أن الفلاسفة أسقطت الثواب والعقاب لأن الذي لا يعلم بفعال الغافلين لا يشتمهم ولا يعاقبهم ، لأنهم يقولون بأنه لا يعلم إلا الكلمات ، أما الجزئيات فلا .

وكذلك لجزئية يستلزمون الثواب والعقاب لأن الذي يقتضي ويقدّر أفعال لعاد ويخرجها من روتهم لهم مجبرون عنها لا يشتمهم ولا يعاقبهم (٣)

(١) السرد السابق من ١٩٧

(٢) العنبر سابق .

(٣) انظر النشر ١٩٩/٢ بصرف .

وختاماً ينبغي أمد البركات انه لم يقف من وراء الا على هذه التي نكرها من بوجه  
في الكل ، ومن يسلبه عن الكل ، ومذهب من يرفعه عن بعض ويخص بذلك البعض  
الأوامر والتواهي الشرعية

### خلاصة مذهب أبي البركات :

ثم يلخص أبو البركات مذهب اليه في هذا الفصل الهام ويخلص فيما يلي

- (١) ان لهذا الكون شيئاً واحداً قديماً ، مبدأ كل شيء وإليه ينتهي كل شيء .
- (٢) ان هناك أموراً تجرى في هذا الكون عرضاً أو من غير قصد مثل تساقط  
والانقلاق - وهذا يناقض مذهب اليه أولاً -
- (٣) علم الله لا يمتد بكل الأشياء ، بل سرها تكوينها من لا يحاط به ، فان ما يحيط  
به العلم يتناهي عند الحام يصحونه له والحاطة عنه به ، وانما من جهة  
التقدير لأن له احتمالات متعددة لا من جهة لقادر عن وجل فالأشياء  
المتناهية - علمها الله فقد تناهت ، واللامتناهي لا يكون متناه في نظره .  
انما لعلم عنده حسب المشيئة
- (٤) والقضاء والتقدير صده لا يكون عام ، بل في شيء - مخصوصة حسب  
مشيئته سبحانه .

(٥) ان ما يقتضي به الله وقدره لا بد انه حاصل وقد خلذت فيه المشيئة لعدم  
وجود الموانع

(٦) ثم يشتد أبو بركات بتأثير القلب والقدر في حياة الانسان ، وما يجليه من  
أثار نفسية ووجبات عملية مثل لمياء من الله ، والقوف منه ، لا يمتد  
ولا تكال عليه والاستعانة به ، والتوجه به بالدعاء ، وعدم التكاليف ، انما  
نسعى قدر الامكان ،

### يقول أبو الهيثم كات:

" وقد اتضح من قبل أن العالم بأسره شائق واحد قديما هو لهذا الأول الذي لا مبدأ له ، والغاية القصوى التي لأغاية بعدا . وبعداً الكل من هذه ، وإليه يتوجه ويعود ، وأنه واحد بالعدد والذات وبالعنى لا يتركب من أشياء ولا يتجزأ إلى أشياء . وأن البحث والاتفاق يجريان في هسيبانه بالعرض حيث يعرض طبيعياً لطبيعتها ، وأرادية ، لأر دية . وطبيعتها لأراديةا لطبيعتها ، معارضة لا تنحصر بذاتها ، ولا تتحد نهايتها حتى يحيط بها علم عالم . وأن علم الله تعالى لا يحيد بها بشراً مما تكونها مما لا يحيط به ، فمن ما يحصد به لعلم يشاهي عند لعالم بمصولة وإحاطة علمه به ، ويميز التفاضل إذا أحاط به علم فقد تنافى ، وبغير لتناهي لا يكون متناهياً ، فلامتنحالة والامتداد من حيث . لتطور علمه لأمن جانب القادر وقدرته ، لكنه يحيط منها به يشاء كم يشاء حيث يشاء وطبقت إلى م يشاء ويعرض عما يشاء فينصرف في خلقه بأر دة . التي لأترد وقدرته التي لاتعجز وحكمته التي لاتنلظ " (١)

ثم يقول " بل القضاء يكون في أشياء مخصوصة وهي أزمان مخصوصة من دون القدر ، ويكونان معاً في أزمان وأمكن وأنواع وأشعب من مخصوصة دون حالات أخرى ، لأنه تعالى يقضى ما يشاء فيما يشاء . ويقرر م يشاء ، فيحيطه بالوجود ، ويخرجه بالامكان إلى لصورة ، ويترك ما عداها مع لا يتدهى كما يشاء ، وكل ما يسبق في القضاء ، ويتجدد في القدر يسبق العلم فقد خرج عن حيز الامكان وتعميت الأسباب للوجبة ، وظلت على الأسباب المانعة صفت فيه لشيئة فلا مرد له " (٢)

(١) المصدر السابق ص ١٩٣ ، ١٩١

(٢) المصدر السابق ص ١٩١ ،

ثم يتابع تلخيص رأيه ، و يدي يظهر فيه تأثره بالنشر في الصوفي حيث يقول  
 " وأعلم أن العلم الحق يريد به العلم بعينه ، وحقيقته ، والباطل لحوال يرد به بطلانه  
 واتسمحاته ، فإن استضاف إلى العلم المحقق علم حقيقة في صوب العمل كان الربح في  
 علمه ونفسه في جهله متباعدا " (١)

### ثم يقول بوضوح أثر الإيمان بالقضاء والقدر :

" فإن الذي يعتقد أن الحالى تدنى مطلع على أحوال تعاليم وأفعالهم يوجب علمه  
 علمه الاحتياط ، والتحرى في صله للحياء والخوف من حاله والذي لا يعتقد ذلك يركض  
 في ميدان جهله ويهمل قيادة التي طبعه ويعدل عن رأيه وعقله ، عندا علم أن قضاء  
 والقدر من سابق علم الله لا يعم حيوذات في سائر الأوقات ، وأن لا مكان في الوجود  
 نصيبا يبقى كما كان للضرورة ولا متاع في الموجودات والتصورات لم يقعد عن ممكن  
 في طلب الخير المكتوب في لشد الممكن ، وإن علم يعلم به وأنه لا يقصر عما يشاء في  
 خلقه لا عن صغير لصغره ، ولا عن كبير لكبره ، بل عرف أنه يسمح ويرى لحد إليه  
 وعول عليه فكما واستعان به فاعلمه ، وبعاء فاعلمه ، فانه قدر حكيم ، جواد كريم ،  
 غفور رحيم " (٢)

فذا هو رأي أبي البركات ، والذي يعتقد أن أحدا لم يصل إلى متوصل الله ،  
 ويعتبره رأي التمولجي العشر فيقول " وهذا هو رأي المعتبر ، بعد التصحيح والتأني  
 والنظر في القضاء والقدر ، ولم يلق على قول قائل سبق لي هذا الرأي ، ولم  
 نسمع من الآراء سوى المذهب التي ذكرناها " (٣)

ويعد أن عرض رأي أبي البركات في القضاء والقدر يأتي في نقد هذا الرأي  
 ويظهر خطئه ، ومافيه من صواب وحمل على ضوء مذهب إليه أهل سنة الجماعة

(١) المصدر السابق ص ١٩٤

(٢) المصدر السابق ص ١٩٥

(٣) المصدر السابق ص ١٩٦

### المبحث الثالث

#### نقد وتحليل لرأي أبي البركات في القضاء والقدر

لقد عرض أبو البركات الفدائي مشكلة القضاء والقدر منذ من سبقه من المفكرين المسلمين . فمعرض أولاً رأي الفلاسفة الذين نسبوا القضاء والقدر إلى حركات لأفلاك ، ثم عرض رأي المعتزلة ، ثم رأي لجبرية .

أما بالنسبة للفلاسفة فن ابن ملكا قد ذكر لمطوط لعريضة لأذهب الفلاسفة في القضاء والقدر وعاب عليهم ماذهبوا له في تسمية كل شيء إلى حركات لأفلاك والكواكب ، لأن مذهبوا إليه يعالف ماخضرت عليه العقول السليمة ، ويناقض صريح العقل فضلاً عن صريح الشرائع .

وسأتذكر وجهة النظر الإسلامية في نقده للفلاسفة نظر لأنه ذكره لنقد عندما عرض رأيه في مسألة القضاء والقدر

وقد أجاد أبو البركات في تصويبه هذا اتخذ في كلمات قليل حدث ووضح أن القضاء هو مايجد من حركات الأفلاك مستمرة من حد واحد من السرعة والبطء لكل واحد منها على استمرار<sup>(١)</sup>

أما القدر فيقول أبو البركات هو تفهين ذلك في أجر = انكسارات جزئية<sup>(٢)</sup>

فإن القدر هو الأخص وهو مايسميه الفلاسفة الفيض الشامي أي الذي في الأرض ، والقضاء في السماء

(١) بحث ٢ / ١٨٩

(٢) المرجع السابق

(٣) ابن سينا رسالة في قوى النفس وأركانها ص ١٧ مقالة عن النفس والقدر د مسوقي ٢ ١٩٤

يقول بر سيبا \* أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره ، والتقدير يشتمل على مضمون لتنزيل ، بقدر معلوم ، ومعها يسمح إلى الملائكة التي هي السموات ، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرض ، ثم يحسن التقدير في الوجود<sup>(١)</sup> أي فيض الوجودات من العقل تناعا في سلسلة انفيض بعضها من بعض أو هو ايجب الأسباب للتبعية<sup>(٢)</sup> .

وهذا لابد أن يتساءل لماذا نقد أبو البركات أبعاد دي الفلاسفة \* هل هو محق أو مبطل في هذا الدفع وهذا النقد ؟ وهل هذا النقد موثق للقرآن والسنة ؟  
ومجيب اعتقادنا بأن أما البركات عاب على الفلاسفة مبادئهم ، فهم قد أتوا بمبادئ منطق لعقول قسما عن سعادها عن روح الديانات السماوية ، فمدار كلامهم على أن هناك جبرية خالصة في الكون ، وهذه الجبرية مشددا حركة الأفلاك ، وسلب لارادة والاختيار عن آله<sup>(٣)</sup> وأن الأفلاك والكوكب مصدر حدوث الكائنات بل مصدر حدوث الأفعال الانسانية أيضا<sup>(٤)</sup>  
لكنه يو فهم في القصدية الكلية<sup>(٥)</sup> ، وهي ( التلذذ<sup>(٦)</sup> ) لا تكون سببا للحوادث

(١) ابن سينا الفريادة الفريسية ص ١٦

أيضا انظر : فريفة الفريسية القضاء والقدر ص ٢٠٩/٢

(٢) انظر بن تيمية المستفي ١ - خليل فر بن ص ١٧١

(٣) انظر د. الفريسي القضاء والقدر ص ٣٦٧/٢

(٤) القصدية الكلية هي التي حكم فيها حتى يصدق على هي نفس الأمر الكلي الواقع مع في الخارج منطقيا أو مقدرا ، أو لا يكون موجودا فيه أصلا

انظر التفسيرات للبركات ص ٢٢٦

(٥) القديم يتعلق على الجبرية الذي لا يكون وجوده من غيره ، وهو القديم بالذات ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم ، وهو القديم بالزمان ، والقديم بالذات - بقية أممته بالذات - وهو الذي يكون وجوده من غيره ، كما أن القديم بالزمان يتأمله المحدث بالزمان وهو الذي سبق وجوده سابقا زمانيا ، وكل قديم بالذات قديم بالزمان ، ولأن كل قديم بالزمان قديم ، وذات ، فالقديم بالذات ليس من القديم بالزمان ، ويكون المحدث بالذات مع من سبقت بالزمان كل مقادير الأخص أهم من مقدرات الأخص وتلك الأخص من شأنه يتعلق بأخص من تلك الأخص

انظر التفسيرات للجبرية ص ٢٦٦ ، ٢٢٣

« لا بموجب حادث يقتضي حدوثه » ، ولكنه لا يزال قائم في سلب الإرادة الإلهية واللكية  
عن هذه الحركات والتي منعها الكواكب ، الأفلاك ، ويرى أن كل هذا بالجملة يتفصيل  
سبق في علم الله مع ما سبق ، والله هو الخالق والقدر للحركات ولقاسمات<sup>(١)</sup>

وهنا يقترب أرباب الحركات من رأي أهل السنة والجماعة ، فهم يشبهون أن الله  
سبحانه وتعالى خالق كل شيء ، وعالم بكل شيء وعلمه وقدرته بغدة وثامة ، ويؤمنون أن  
ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وأنه ما في السموات ، لأرض من حركة وسكون لا  
بمعيضة له ، وأنه على كل شيء قدير ، وما من مطوق في الأرض ولا في السموات إلا  
الله خالقه<sup>(٢)</sup> .

من مذهب ابنه لفلاسفة يحالف ويعارض ما جاء به الدين لمنصف من ثبت  
الخالقية لله تعالى ، والقدرة والعلم وغير ذلك من الصفات ، إضافة إلى أنه يعارض  
لعقل ، وما توصل إليه العلم الحديث

• أن أهل السنة والجماعة وعلى رأسهم ابن تيمية يقررون أن من أثبت قديرا  
مستقلا غير لله فقد عصى وأشرك في الربوبية وهذا ما نقله لفلاسفة حيث قالوا أن  
الفلسفة يتحرك حركة اختيارية تنسبها تحدث الحوادث من غير أن يكون قد حدث من جهة  
له ما يوجب حركته<sup>(٣)</sup> .

ويصرح ابن تيمية بأن الأفلاك والكواكب وما بينهما وما حوتها ، لها خالق ومدبر  
غيرها ، وكل ما يصدر عنها ليس مستقلا بتحدث شيء من الحوادث من لا يد من  
مشرك ومعاون ، وهو مع ذلك له معارضة ومعارضة<sup>(٤)</sup>

وهذا نفس الدار الذي دار حوله أرباب الحركات

(١) مختصر ٣ / ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) محمد أحمد أبو الرازي ، حكمة ابن تيمية ، مطبعة من ١٣٦٠ ، دار الكتب ، دمشق .

(٣) ابن تيمية ، منهاج السنة ٣ / ٢٧٩ .

(٤) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ٨ / ١٦٩ ، ١٧٠ .

ويستمر من تسمية ليفصل ويوضح . ويحسب من ذلك مثالا بالذات الأقسام  
الخاصة ، والذي يجعل التلازمة من حركته السبب في حدوث الحوادث كلها ، واليه  
تنتهي بأسباب الحدث ، وهم معه على صنفين فإما أن يسموه معلولا لأوجب الوجود  
بتوسط عقل أو نفس ، أو بغير توسع . وأما أن يتكروا أن يكونوا معلولا ، ويمطوبه  
وجب لوجود نفسه <sup>(١)</sup> . وهذا أشد وأكثى . . . وهل يستطيع محقق أن يدبر هذا  
الوجود ويديره بنفسه ؟

ومن ثم يوضح ابن تيمية حجة . ويخطر هذه الأقوال ، وأنها من أعظم الأقسام  
فسادا ، رغم ذلك أنهم <sup>(٢)</sup> وعقلانيتهم . لتي يدعون :

أضافة إلى أنه يجب أن حركة الأفلاك بما فيها الشمس والقمر وغيرهما من  
أخص الجرمي . لكنهم لم يمت معلولة عن حركة الشمس . بل من حركته جزء السبب  
ومن قال بغير ذلك فقد أخطأ من تلحيثين

(١) كان قوله مخالفا لما هو معهود عند هؤلاء العلامة والتسمين وهذا كل عقل

(٢) ثم إذا قدر أنها بسبب حركة الأفلاك فليست مستقلة شيء من المصحب والرموز

والنور والاعطار والنبات والحيوان والنعش لأن حركات هذه الأجسام ليست  
كلها عن حركات الأفلاك بل فيها قوى وأسباب توجب لها حركات أخرى <sup>(٣)</sup>

ومن ثم فحركات الأفلاك ليست مستقلة بحركات هذه الأجسام وإن كانت  
جزءا للسبب

(١) ابن تيمية . معارج نقاري ٨/ ١٦ . القدر . والقدر لابن تيمية من القدر ، ص ١٤١ . وتفسيره وشرح  
وتعليقه . لحد التفسير ، والسيد الجمالي . دار الكتاب العربي . ط ١/ ١٤١١ هـ . ص ١٤٣

(٢) المرجع السابق

(٣) المرجع السابق

لَمْ يَتَجَوَّلْ بِرِ تَيْمِيَّةٍ مَعَ هَؤُلَاءِ تَانْظُرُوا فِي مَظَاهِرِ تَدْبِيرِ وَخَلْقِ هَذَا الْكَوْنِ ، لَيْضَرِبَ لَهُمْ أَمْثَلَةً فِي صَحْهِهِ مَقَالٌ وَيُطْلَقُ مَا يَدْعَوْنَ ، فَيَضْرِبُ مَثَالًا لِشَجَرٍ وَكَوْنِهَا جُزْءٌ مُسَبِّبٌ فِي نَمُو بَعْضِ الْأَجْسَامِ وَهِيَ ذَلِكَ وَالِدَعَاءُ وَالْمُسْتَقَّةُ مِنَ أَعْظَمِ الْأَعْمَالِ لِنُطْعِ السَّالَةِ ، وَهَذَا هُوَ سَبَبُ الْأَمْرِ خَالِصًا وَادْعَاءُ عَدَدِ الْكَسُوفِ وَغَيْرِهِ ، كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَنْ لِمَنْعِيسٍ وَلِقَمَرٍ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَنْ أَحَدٌ وَلَا لِمِائِلَةٍ ، وَلِكُلَّ هَمٍّ ابْتَدَأَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ يُخَوِّفُ بِهَا عِبَادَهُ ، فَذَنْ رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَافْرَعُوا إِلَى لِمِصَلَةٍ " وَفِي رِوَايَةٍ ذَاتَا رَأَيْتُمْ كَسُوفًا فَأَنْكَرُوا اللَّهَ حَتَّى يَنْجَلِيَ " (١) .

وَيَعِدُ ذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الْأَقْلَامَ عَمِيرٌ مُسْتَقِلَّةٌ بِالْحَصَادِثِ شَيْءٌ فَهِيَ إِذَا لَيْسَتْ مُحَدَّثَةً وَلَا مُجَدَّدَةً ، وَإِذَا كَانَ فِيهِ مَا يَخَالِفُ مُقْتَضَاهُ مُوجِبٌ الْفَلَكَ التَّاسِعَ وَمُلْتَمَسَةٌ وَبِضَائِدُهُ ، ائْتَمَعَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْآخَرِ لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ لَا يَضَادُّ عِلَّتَهُ ، كَمَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فَاصِلًا لَهُ ، كَمَا أَنَّ لِنَاسٍ لَا يَكُونُ صِدَادُ لِنَفْسِهِ ، وَلَا فَاعِلًا لِنَفْسِهِ ، فَسُ مَضَادُّهُ لِنَفْسِهِ تَوْجِبُ أَنْ يَكُونَ وَجُودُهُ تَدْبِيرُ وَجُودِهِ هَيْكُولُهُ مُوجِبُهُ مَعْنُومًا ، وَفَعْلُهُ لِنَفْسِهِ مَعَ كَوْنِ الْعِلَّةِ مُتَتَابِعَةً عَلَى الْمَطْلُوبِ يُوْجِبُ أَنْ يَكُونَ نَفْسُهُ مُوجِبُهُ مَعْنُومَةً " (٢) .

وَمِنْ الْمَعْنُومِ أَنَّ الْفَلَكَ التَّاسِعَ إِذَا لَمْ تَكُنِ الْمَوَاقِفُ وَالْحَرَكَاتُ لَتِي مِنْ قُوَى الْأَجْسَادِ مِنْهُ وَانْتَبَهَ مِنْهُ حَرَكَةٌ عَرَضِيَّةٌ بِهَا ، فَإِنَّ لَا تَكُونُ نَفْسُ الْأَجْسَادِ وَقُوفٌ مِنْهُ أَوَّلَى وَآخِرَى " (٣) .

(١) أَخْرَجَهُ الْأَمَامُ عَمَّارٌ فِي تَرْجُمَتِهِ ، كِتَابُ الْكَسُوفِ ١/٦ ٢ ٥ ٢ ، وَخَرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ فِي سُنَنِهِ ١٢/٣  
كِتَابُ تَقْوِيمِ السَّنَةِ بِابِ سَلَاةِ الْكَسُوفِ ، دَارُ الْفِكْرِ ، وَأَخْرَجَهُ أَبُو هُرَيْرَةَ فِي السَّنَنِ ٢٠٦/١ حَبِيبَةُ رَقْمِ ١١٧٧ ، كِتَابُ السَّلَاةِ ، بَابُ سَلَاةِ الْكَسُوفِ .

(٢) الْفَتَاوَى ١/١٧٢ ، ١٧٢ .

(٣) الْفَتَاوَى ١/١٧٢ ، وَأَيْضًا نَظَرُ مَبَاهِجِ السَّنَةِ ٢/ ٢٧٩ ٢٨٨ .

ويبدأ ينتهي إلى النتيجة التامة التي لا مفر منها وهي أن الحرك لهذا الأفلاك  
 وغيره والمبدع لها هو رب غيرها ، أيدها وصورها وحركها وهو المطوب <sup>(١)</sup>  
 وبذا ياتقن ابن تيمية في تقرير هذه النتيجة مع أدبي البركات مع مرق وخموش  
 العكرة للشيخ الاسلام ، وزيادة التفصيل ، وقوة القنع ونسبة ، بالأدلة الشرعية  
 ثم منافع هذا انقذ والهدم ، فبما أن هذه الأفلاك ليست مسئلة باحداث شيء ،  
 وإنما هي مظلومة فإذا هي بقصة وقصرة كما هو ملاحظ وكما توضحه له علم  
 الحديث ، لذا يقول " فهذه الأفلاك تكون مديرة وأضحة في حال ظهورها على وجه  
 الأرض أما إذا أظنت لتقطع نورها وأثرها فلا تبقى حينئذ سمع ولا جراً من السبب ،  
 ولذلك قال الطليل إبراهيم ر ز أحسن الأهلين <sup>(٢)</sup> ، وأرب الذي يدعي ويسأل  
 ويلتمسه العبد كل حين ويتوكل عليه لا أن يكون قبيحاً يقيم العبد في كل  
 الأحوال والأوقات <sup>(٣)</sup>

{ وتوكل على الحي الذي لا يموت } <sup>(٤)</sup>

و الله لا اله الا هو الحي القيوم <sup>(٥)</sup> .

وهنا تبدو براءة ابن تيمية في القنع ، وعدم بركة جنبا من جوارب العرق انضاطة  
 الا وأتى عليها معاملة الهدم وبين خطائنا ، والطريق الصحيح الذي يجب أن يستكونه  
 لتتم حاجاتهم وملاحظهم

(١) المرجع السابق

(٢) سورة الكهف آية ٧٦

(٣) التتار ١٧٣/٨

(٤) سورة لقمان آية ٨٨

(٥) سورة البقرة آية ٢٥٥

وقد ذكر أبوالبركات هذه النقطة ويوصل الى نفس النتيجة حيث يعي خطأ الفلاسفة في سلبيهم الارادات لانهية من الافلاك ويوصل الى نفس النتيجة حيث يعي اقرارهم بأن الله هو الحائق لها .

ونتقل الى نقطة أخرى أشار اليها أبو البركات وهي الارادات الملكية أو دور الملائكة في حركة الافلاك حيث عاب على فلاسفة اهلهم لانهم رتبوا الالهية وقد سسقت ، والملكية والشرية

ويوضح ابن تيمية هذه النقطة ويبيّن صحتها حيث يقول " وكل ما في السموات والأرض وما بينهما من حركة الافلاك ، الشمس والقمر والسجود وحركة الريح والسحاب والمطر والنبات وغير ذلك ، فانما هو بملائكة الله تعالى لموكلة بالسموات والأرض ، الذين لا يسيقونهم بالقول وهم بأمره يعملون ، كما قال تعالى { فأمروا أئمة } <sup>(١)</sup> ، وكما قال { فأنفست أئمة } <sup>(٢)</sup> .

وكما دل الكتاب والسنة على رصاف الملائكة وتوكلهم بأصناف المحلوقات <sup>(٣)</sup> ويعدها يذكر ابن تيمية أن الملك مأمور من عند الله وتحت أمره كما يدل على ذلك اسمه ، فلغظ الملك يشعر بأن رسول مفعّل لأمر غيره ، وليس لهم من الأمر شيء ، بل كم من ملك في السموات والأرض لا تغني شفاعتهم شيئاً الا من بعد أن يأنس الله لمن يشاء ويرضى . وما سبى الا ما ركب له من المصائب وحلب ومصر وما كان ذلك سبياً رب السموات والأرض وما بينهما فاعينه وأصطبر لعباده . هل تعلم له سبياً <sup>(٤)</sup> .

(١) سورة النازعات : آية ٥

(٢) سورة القارعة : آية ٤

(٣) ابن تيمية : جامع الرسائل ١٩٦/٢ ، تحقيق د. محمد رشاد سالم

(٤) سورة مريم : آية ٦٤ ، ٦٥

وأذا كان كذلك فجميع تلك المسميات و لإرادات والأفعال و حركات هي عبادة لله  
رب الأرض والسموات " (١)

ومن هذا الخطأ أهل الكلام و انظر ففسروا هذه الحركات التي هي تسييح لله  
وسجود له علة فاعلية أو فاعلية " (٢)

وحتى يوضح خطأ هذا يقول " ان جميع الحركات الخارجة عن مقصور بني آدم  
والبهائم فهي من عمل الملائكة وتحريكها لما هي لعماء والأرض وما بينهما فجميع تلك  
الحركات والأعمال مبادات لله متضمنة لحسنه و رادته وقصده " (٣)

ومن ثم يبين معهم الى فساد مذهبهم ويطلق هذا الشخص كقوله يقول سرعا  
وبقلا لأمرين :

(١) لأن المخلوقات لا تصلح أن تكون علة فاعلية ولا فاعلية ولا يمكن أن تكون  
علة فاعلية فاعلية .

(٢) وكذلك لا تصلح شيء من المخلوقات أن يكون علة فاعلية لأن ليس في شيء من  
المخلوقات كمال مقصور حتى من الأحياء  
فالمخلوقات بأسرها يجتمع فيها هذا النقصان

أحد هذا : أنه لا يصح شيء منها أن تكون علة فاعلية ، لا فاعلية ولا فاعلية  
الثاني : ان هناك فيها علة فاعلية كان علة فاعلية أو فاعلية " فإله سبحانه رب كل  
شيء ومليك وهو رب العالمين ، لا رب شيء من الأشياء ، لا هو ، وهو إله كل شيء ، فهو رب

(١) من جمعية جامع القرآن ١٩٦٧ ، تحقيق د محمد رشاد سالم

(٢) نفس المرجع

(٣) المرجع السابق

المخلوقات ، وتسميها هو من جهة الاهيته سبحانه وتعالى وهو الغاية المقصودة منها ولها ، (١) .

ومن ثم يسوق الآيات التي تدل على أن حركات هذه الأفلاك هي تسبيح وسجود لله ، وغايته اثبات الربوبية لله تعالى

وهذا يثبت ابن تيمية الضقية لله تعالى وأنه لا يمكن أن تدور هذه الأفلاك شيئا من أمور الكون كما يذكر أوالبركات ذلك ويؤيده

أم بالنسبة للآراء الانسانية ، فثبتت حرية الانسان ، ولكنه لا يطلق هذه الصيغة ، بل يقيدتها بالارادة ، ارادة الله تعالى وهذا ينطبق من روح الاسلام \* والارادات الانسانية أيضا ، كما يجب بموجبها الطرقة من سوانح بخاطر ومصروفات الواردات مثل من يسأل فيهم ويحسن أو يحسنهم ويسأل من خاصة أو يستعطف فيهم ويحسنهم ويستعطف. \* (٢)

• فحصل هذه الأمور الانعام ، أو الحسام ، أو الاستعطاف نتيجة لموجبات طارئة في نظر ربي البركات ، فحصل لانعام مثلا نتيجة للسؤال ، وهكذا

وهذه تكون قد انتهت من النقطة التي دار حولها كلام أبي البركات وهي مناقشة الفلاسفة والرد عليهم وانطال دعواهم .

نقد وتحليل لكلام أبي البركات في القصد والقدر

لقد بان لنا مما سبق لرؤي ، بغدادي المعبر في القضاء والقدر في نقاط محددة ، وسوضح رأي أهل السنة والجماعة من خلال هذه النقاط

(١) جمع المصنفات ٢/٢٠٩ ، ٢١٠

(٢) المعبر من ١٩٠ ، ١٩١

القطعة الأولى دعب فيها الى أن الأشياء المتناهية وأصعافها لا تدخل تحت علم الله تعالى ، وإنما يقع العلم فيها بحسب المشيئة

وتجد أيا البركت يقترب في هذا الرأى من المعتدلة ، وخاصة أبو الهذيل العلاف<sup>(١)</sup> ، الذي يقول " ن لما يقدر الله عليه ويعلم غاية تنهى اليهما لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه " ومعنى هذا أن للعلم الإلهي والقدرة لالهية غاية ونهاية<sup>(٢)</sup> وأن ما يقدر عليه الله ويعلمه فله غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه والاحصاء له ، فليس يخفى يحفى على الله منه شيء ، ولا معجزة شيء " <sup>(٣)</sup>

ويعرق العلاف هنا بين العلم أن كان يصند الذات . وهذا لا غاية له ولا نهاية ، أما إذا كان يصند الموجودات فله غاية ينتهى إليها في الموجودات ومن ثم فكل ما في كون فهو متناه ، وكل ما يحصى وكل ما يعلمه الله فهو محصور محدود

ويعرق أيضا في هذه الموجودات بين القديم والحديث ، فالقديم وحدة بسيطة لا تعدد فيها فليس له غاية ولا نهاية ، بخلاف المحدثات فإنها تتكون من أجزاء ، ويمكن من أجزاء فله غاية

ويستدل أبو الهذيل بآيات منها [ أن الله على كل شيء شاهر<sup>(٤)</sup> ] ، [ بكل شيء عليم ] <sup>(٥)</sup> ، [ وأحصى كل شيء عددا<sup>(٦)</sup> ] ، وهذا كله يذكره العلاف ضمن نظرية

(١) أبو الهذيل العلاف هو أبو الهذيل محمد الهذيل البصري نسبة إلى عبد القيس مولاهم لقب بالعلاف لأن مولاه في البصرة كثر بالعلافون أو لأنهم سرقوه ، ولد عام ٨٧٥ بعد مائة سنة ، وله آراء خد ، مثل تكون حركات أهل السكون ، ونهاى علم الله ، نظرية القواد ، وغير ذلك

د أحمد صبحي في علم الكلام ١/١٨٧

(٢) د علي حسني الكشر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/١٠١

(٣) ابراهيم الصايغ

(٤) سورة النحل آية ٧٧

(٥) سورة الحنكوت آية ٦٧

(٦) سورة البر : آية ٢٨

لجزء الذي لا يتجزأ<sup>(١)</sup> وبذلك أثبت أن للأشياء كلا وأثبت نفسه عالم به محيطاً له ،  
والأجسام والاحاطة لا تكون لا لمتناه ذي غاية<sup>(٢)</sup>

ومن ثم جعل كل ما في الكون متناه ليشمله علم الله

ومن هنا يتفق أو يقترب مع أبي البركات في أن علمه سبحانه لا يشمل إلا  
الأشياء استهية ، وأن الأمور الالمتناهي في العدد ومير ذلك لا يحيط به علم الله  
وكان الغرض منكليهما هو تزيه علم الله تعالى

هذا مع أن ربا البركات قسم ما في الوجود إلى متناه ، وغير متناه ، والأول يحيط  
به العلم ، والثاني لا يحيط به لا حسب المشقة أب العلاف فجعل كل ما في الوجود  
متناه ذي غاية ، ( ويقال بأن ليس لعلم الله نهاية ، ولذا كان الله يعلم ذات ، وكانت ذاته  
ليست بذات غاية ولا نهاية فانه ليس لعلم الله عانه أو نهاية )<sup>(٣)</sup> وذكر أيضاً أن هذا  
القول بالأجسام الالمتناهي قال به النظام<sup>(٤)</sup>

" فانظم كان يرى لقول نسعى لجزء ندي لا تجزأ ، ومعنى هذا عنده  
أن الأجسام تجزأ إلى مالا نهاية من الأجزاء ويستل على هذا القول أن الله  
سبحانه لا يحيط علمه بكل شيء ، إذ أن الأشياء لاتتناهي والله سبحانه وتعالى

(١) د. أحمد محمود ضبي في علم الكلام (المعزة) ٢١١/١

(٢) د. سامي الشمار شبكة الفكر الفلسفي من ٤٦ وأبنت لفر د أحمد محمد ضبي في علم الكلام  
٢١٢/١ ، ٢١٣ ،

(٣) د. أحمد ضبي في علم الكلام ١٩٢/١ ، ١٩٣

(٤) النظام ابن ابيون سيار بن هاشم النظام ، معنى بالنظام لأنه كان ينظم الفس في سوق البصرة ، من  
لوازل المعزلة ، الفراء براء خاصة تاهمت فيها فرقة من المعتزلة سميت بالنظامية ، به كش كثيرة في

الفلسفة والاعتزال

نظر سفل وأبنت للشمسباني من ٤٦ ، ٦٧

يقول ( وأحصى كل شيء عددا )<sup>(١)</sup> ويلزم من هذا القول أيضا لعالم قديم لا أول له ، لأن ما لا آخر له لا أول له<sup>(٢)</sup>

والآن نستعرض رأي أهل السنة والجماعة في هذه الفكرة التي تتعلق بمسألة علم الله وأن علمه تعالى يشمل كل شيء ال الأشياء اللامتناهية وأشهرها

وذكر أن هذا لا يوجب في علمه نقصا ولا عجز لأن المانع من جهة المعلوم لا من جهة العلم - وهو الله تعالى -

وهذا القول لم يقله أحد من سلف الصالح أهل السنة واجتماعه وهو يختلف عن قوله المتكلمون من أن علمه بالحوادث يوجب في عمله تغير ، ولم يقل كما قالت الفلاسفة انه يعلم الكتابات ، أما لجرثيات أو التفصيل فانه لا يعلمها

انما ذكر أبو البركات أن علمه صفة لله تعالى وأن ما قاله لا يوجب في علمه نقص ولا عجزا ، وأراد أن يقال أو يرى كلامه من نقص ، فنكر أن المانع من جهة المعلوم لامن جهة العالم

وكتب يعلم أن مذهب السلف لصاح في اشادات صفة العلم واحصا فيذكرون أن علم الله سبحانه وتعالى - كتب ذكرنا في صفة العلم - محيط شامل بما كان ومسيكون وما هو كائن وما كان ، وما لم يكن ، او انه كان كيف كان يكون ، فلا يعيب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر وانه يعلم مقادير المخلوقات كلها ، وانه علم ذلك كله قبل أن يخلقها ، فهو عالم بما يرى في هذا الكون علما مفصلا ويعلم ما يصدر من هذه المخلوقات من أشياء وأجبر بما سيحدث في المستقبل ، فهو سبحانه بكل شيء عليم<sup>(٣)</sup> .

(١) سورة النور : آية ٢٨

(٢) د عباس الكريم عطيط لله ذاتا وبشيد من ٢٧١

(٣) مائيف العلي روع ابن تيمية زين رعد في الاثبات ٦٥٦/٢ ٦٥٦

\* وقد أخبر في القرآن من المستقبليات التي لم تكن بعد ماضاء الله بل أخير بذلك  
سببه وبغير ثبته ، ولا يحيطون بشئ من علمه لا بما شاء ، بل هو سبحانه يعلم مكان  
وما يكون ، وما لو كان كيف كان يكون كقوله [ ولو رجعوا لعادوا لما نهوا عنه ]<sup>(١)</sup>  
بل وقد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا وهذا ولا يحيطون بشئ من  
علمه لا بما شاء<sup>(٢)</sup> .

بل أن ابن تيمية يعني التغير في علم الله - كما قال المتكلمون - ما تجددت  
لحوادث أي بأن علم الله بأن الحادث وجد الآن بعد أن كان يعلم أنه سيوجد ، لما تقرر  
من مذهب تسلف من أن الله بكل شئ عليم ، فيعلم احداث قبل وجوده ، ويعلمه الأتلي  
السابق ، ويعلم الأوقات الذي سيحدث منه الحادث ، فإذا وجد الحادث علمه موجودا مع  
علمه الذي تقدم ، أنه سيوجد فيعلم الحادث على ما هو عليه ، وما علم أنه سيوجد في  
الستقبل كنزول عيسى عليه السلام لا يعلمه موجود الآن ، بل يعلم أنه سيوجد في  
وقت محدد معلوم لديه سبحانه -

يقول ابن تيمية \* لله سبحانه وتعالى هديم ، فيعلم الأشياء على ما هي عليه ، فما  
لم يكن موجودا لا يعلمه موجود ، كب قال تعالى [ قل استسور الله عز ] يحسر في  
السموات ولا في الأرض ]<sup>(٣)</sup> ، ولا يكون معنى هذا لعلم بقصا بل هو من عدم  
كمله ، لأنه يقتضي أن يعلم للأشياء على ما هي عليه<sup>(٤)</sup> .

ولقد كن ابن ملكا مع أهل السنة والصامة والمتكلمين في أن الله يعلم الكل  
والجوديات ، لا أدبه يرى أن الله محيط بكل شئ علمي نظرا لأنه أخرج من علم الله

(١) سورة الانعام آية ٢٨

(٢) ابن تيمية الرد على المنطقيين ص ١٦٥ ، ١٦٦

(٣) سورة يونس آية ٦٨

(٤) مره التمرض ١١/٧ ١٢

تعالى احاطته بالأمور اللامتناهية ، وبأبليته نه لو لم علم الأشياء العير متناهية لأدى ذلك إلى حصرتها . واللامتناهي لا يكون متدهي كما أنه قال انه يعلم مايشاء . كما يشاء .  
 أما الأشياء الانتفاقية أو التي تجري طرد فانه لا يتدخل فيها قضاء ولا قدر ولا يشعلها علم الله ، وإن كان أظهر لنا مبررا أو حجة اقترعا بالحصة . وهي " أن لماع من جهة المعلوم لامن جهة العالم ، فذكر أنه يسوب أن المعلوم لامتناهي كان الله لا يحيط به علما وهذا مغالطه . ويرد عليه من وجود

(١) شمول علم الله تعالى ، فالله تعالى حي وحي يصح أن يكون عالما بكل المعلومات ، فلم يختص علمه ببعض دون بعض لاقتنر إلى مخصص ولكن الله لا يقتصر على شيء لأنه واجب ، وهو عالم بكل شيء " (١) أو نقول أن لله منزله عن نقص ، ولجهل نفس ، فيجب أن يكون عالما بكل لمعلومات (٢) .

قال تعالى [ وما يحيط به ورقة إلا يعلمها ولا حبة في حشوات أو رحي ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ] (٣) وما دام أن هذا حق ملازمه حق ، وإن كان لازمه أن لايتناهي بمحصر . فيشعله علم الله تعالى فنحن بالتالي مع قولك بأن الله بكل شيء عليم . وقد أحاط بكل شيء علما لا تقول بأن ما لايتناهي يحصر ، لأن علم الله لا يحصر وقد أحاط بكل شيء علما . ان فقد أحاط بما يتناهي ولايتناهي

(٤) ان ربه أي البركات العلم بالمشيئة . وقوله أن الله يعلم مايشاء متى شاء كيفما يشاء ، يلزم منه أن يتم طر الناظر في كلامه ؟ ألهم من الممكن أيضا أن يشاء الله تعالى أن يعلم ويحيط بما لايتناهي ؟ على إذا شاء الله أن يعلم بما لايتناهي . . علمه وأحاط به .

(١) قرآني الأربعين في أصول الدين ص ١٣٦ ط / جدد آباد بالهند ١٣٥٢ هـ .

(٢) مثل تعلم في أصول الدين ص ١٤٢ ، مشروع بهش محسن أستاذ الفلسفة و لتتويج

(٣) سورة الأنعام آية ٥٩ .

(٣) ثم ما يقصد بأبواب البركات بأن الأشياء التي لا يمكن أن يصعد بها علم عالم (مما هو موضوعه في وقتها وقد كان وعدمه وما سيكون ويوجد وإن وجوده لا يحصر ما يتناهى فكيف ما لا يتناهى أصغافاً لا تتناهى جاذباً في وقت التكون والمعدوم قبل التكون ويعدده " .

ففرق الزمان قبل التكون ويعدده - سواء كان سابقاً معاً قد كان . وسيكون أو معدوم ، وفروق المكان . لا فكان حكم أبي البركات استحداقاً لحاطة علم بجزئيات لكائنات وأجزائها فصلاً عن الجزئيات في الأماكن والأزمان

وإذا كان هكذا ، فهل لا يشمل هذه الجزئيات والجزئيات وأصغافها ما ذكره الله تعالى [ ومن سخط من ورثة أو يحسبها ولا حمة في ظلمات الأرض ولا رحمة ولا بأس إلا في كتاب مبين ] (١)

وإذا نحيلنا عدد الأماكن ، هي العالم كله ، وعدد الأشجار ، وعدد الأرق ، وزمن ووقت ومكان منقوطة فهل هذا لا يعتبر عند أبي البركات من المرتبات والمجزيات ؟ خاصة وأن الله سبحانه وتعالى أحسننا في القرآن الكريم بما لم يتوصل إليه العلم لا حديثاً ، وهو أن هناك أشياء أصغر من نذره ، " ولا أصغر من ذلك " ، وأن الله سبحانه وتعالى يحسبها ويحيط بها .

هذا فاني أرى أن ما ذكره أبو البركات وأراد به تنزيه الله وعدم الحاق التقصير بصفة من صفاته . يعتبر مغالطة ، وبذلك غير مقبولة

(٤) ويظهر أيضاً أن أبا البركات قد احتلقت عليه الأمور بين الحاقه بالخلق ، وعلم الحاقه وعلم الخلق ، فصول أن يفهم الأول من خلال الثاني ، وإن يطلق بين العلمين .

يتضح هذا من قوله " راحطه علم العالم الواحد بكل شيء بعينه معاه موجود في وقته وبما كان وعدم وبما سيكون ويوجد ، فهو جمتع في نفسه غير مقصور عليه ، الخ " (١)

وهذا يرفضه لعل المصالح رخصا تاما ، لأن علم الله سبحانه وتعالى وجميع صفاته ، لا تشبه صفات مخلوق .

ثم يوضح أبو البركات بغدادى أن علم له سبحانه وتعالى بالأمور اللاحقة وبغيرها يكون بحسب المشيئة ، حيث يقول " وإنما تسع قدرة الله وطمه لكل ما يشاء حيث يشاء " (٢) ، فنلاحظ أن أما البركات ستعا عرض وأية في هذه المسألة على مسألة القضاء و لقدرة العلم ، أو جعل العلم والقدرة تابعان للمشيئة ، فما شاء يدخل تحت علمه وما لم يشاء من الجزئيات التي لا تنتهى في التجزئة وأشدها ، لا يدخل تحت علم الله ، لما لها من ثلوث كثيرة وأحوال متعددة

وهذا لا يتفق مع أهل السنة والجماعة الذين يثبتون أن المشيئة عامة وشاملة ولعل المسألة باعتبارها غامضة ونقيقة ، أو وقعت زوا البركات في حضا وهو جعله العلم تابعاً للمشيئة مطلقاً .

نعم العلم عندنا يقع بالمشيئة ، ولكن هناك تفصيل ، فهذه المشيئة لها شقين ، شق ذا شيء ونقد بالفعل ، وشق ، أن كان داخل تحت مفهوم يكون داخل تحت الامكان يقول ابن تيمية " أن ما تعلقت به المشيئة تعلقت به القدرة ، فإن ما شاء الله كان ، ولا يكون شيء إلا بقدرته ، وما تعلقت به القدرة من الموجودات تعلقت به المشيئة ، فإنه لا يكون شيء إلا بقدرته ومشيتته ، وما جز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة .

(١) المعبر ١/٧٧/٢

(٢) المعبر ١/٧٧/٣

وكذلك بالعكس ، وبملا فلا ولهذا قال : **« إن الله على كل شيء قدير »** والشئ في الأصل مصدر شاء يشاء شيئاً ، كما يسمى المنزل ميلاً ، فقلوا : ميل بعين ، وكما يسمى السقور قدرة ، المخلوق خلقاً <sup>(١)</sup> ثم يعمل من تيمية في هذا فيقول : **« مقوله تعالى { على كل شيء قدير } (٢) أي على كل مدبّر »**

(١) لعله ما قد شئ فوجد ( أي بالفعل )

(٢) ومنه ما لم يشأ لكنه شئ في العلم بمعنى أنه قابل لأن يشاء

وقوله ( على كل شئ ) يدور ما كان شيئاً في الصرح والعزم ، أو ما كان شيئاً في العلم فقط ، بخلاف ما لا يصور أن يشاء له الحشينة وهو الحق تعالى وصفته ، أو المتمتع لنفسه فإنه غير داخل في العموم ( أي عموم العلم ) ، ولهذا اتفق الناس على أن المتمتع لنفسه ليس بشئ وتعارفوا في المعلوم والممكن <sup>(٣)</sup>

فأين تيمية يقول أن العلم الذي لم يتعلق به المشيئة يعلمه الله وهو قابل لأن يشاء بينما عند أبي البركات شئ بالفعل ، فأبي البركات حدد الأشياء التي لا يحاط بها العلم إلا بالمشيئة ، وهي كل شئ بعينه

(١) معاني موجه في وقته .

(٢) ومع ذلك كان وعدم

(٣) وما سيكون بوجوده

فهذه الأشياء عند أبي البركات شيئاً بالفعل لذلك أحاط بها العلم إذا شئت

(١) التفسير والقدر من القرآن ص ٢٧٧

(٢) سورة البقرة آية ١٠٩

(٣) الترتيب السابق

أما عند من تذبذب فيشعل ماضئ بالعدم ، وفيه في حيز لامكان لأن يشاء  
الله فيوجد  
يقول ابن القيم :

« مشيئة الرب هي المرجبة لكل موجود ، كب أن عدم مشيئته موجب لعدم وجوده  
لشيء ، فلهما الموجدتان ماضئ الله وجب وجوده ، وبم يشأ وجب عدمه وامتداده  
وهذا أمر يعلم كل مقدر من الأعيان والأفعال والحركات والسكنات ، فسماعه أن يكون  
في ملكه لا يشاء أو أن يشاء شيء فلا يكون وإن كان فيها ما لا يحسنه ولا يرضاه  
وإن كان يحب الشيء فلا يكون لعدم مشيئته له ولو شاءه لوجد »<sup>(١)</sup>

فإذا تعلق مع أمي البركات في أن تعلم يسمع لمشية ون مانع به العلم تعلقت به  
المشيئة فخرج إلى حيز الوجود  
ربما أن العزيمات الحسنة لا تعلم بها العلم فالتالي لا تتعلق به المشية وحررت  
من حيز الامكان .

وأهل السنة والجماعة يتفقون معه في أن ما يتعلق به العلم تعلقت به المشية ،  
ولكن ليس على علاقه انه لا يحد من التفصيل ، وأن هناك أموراً في حيز لامكان  
وقابلة للمشية<sup>(٢)</sup>

(١) ابن القيم : شفاء العليل من ٩ ، ط ٢ ، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت

(٢) إلهاء والفكر عند أهل سنة والجماعة أربع مراتب

الأولى : علم أعزب مبحثه بالأشياء قبل كونها

الثانية : كتابه بها قول كونه

الثالثة : مخيلته به

الرابعة : حكمه له

لنظر الأيمان لابن تيمية من ٢٢٨ - ٢٢٩ ، دار الكتب العلمية ، وانظر شفاء العليل لابن القيم من ٨

لنقطة الثانية في تفصيل الأمور التي يشعلها القضاة والقدر والتي لا يشعلها عند أبي البركات

ملفوظاً يذكر أن الأمور الطبيعية - كالليل والنهار - وغير ذلك لا تتغير وإن الله يعلمها علماً أزلياً ولا فرق بين استدامها وغير المتناهي

ونحن نتفق معه في أن الله تعالى يعلم هذه الطوائع وخصوصيات الجارية في الكون علماً شاملاً ،

ولكننا لا نتفق معه عند ذال ( أنها لا تتغير ) إذ أن معنى قوله هذا من قبيل قول الفلاسفة<sup>١</sup> أن العالم لم يزل ولا يزال هكذا " وقد ذكرى ذلك بـ"أ" على أن سعة الله لا تتبدل لأنه عندهم فاعل بموجب دقة ، وليس بمشيكته واختصاره<sup>(٢)</sup>

وإن لم يقل أبا البركات بهذا ، إلا أنه شابه قولهم في أن هذا العالم ( الأمور الطبيعية ) لا تتغير .

، وهذا ما لا يوافق عليه أهل السنة واجماعة ، ويورد عليه بما ذكره شيخ الإسلام مدحخب هذا القول وأشباحه إن قال أن هذه السمة لا تتبدل ولا تتغير فيذكر أن " السمن المتعلقة بالأمور الطبيعية كسنته في الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك من العادات فإن هذه السمة ينفذها الله ، إذ شاء بما شاءه من الحكم ، كما حسن الشمس على موشع<sup>(٣)</sup> ، وكما شق القمر لحننصلى الله عليه وسلم ، وكما ملأ السمء

(١) ابن تيمية جامع الرسائل ٢/٦ ، تحقيق د. محمد رشاد سالم

(٢) يوضح بن تون من الأنبياء الذين عرفناهم من السنة ولم يمتد القرن على أسمائهم

دوى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " غرا بي من الأنبياء فقال لقومه كليلي رج قد مله يصح امرأة وهو يرى أن يني لها ، وقد بين ولا امر قد من يهاك ولم يرجع سفلها ، ولا أحد قد اشترى شرب أو حلقاء وقد يتركها ، ولا لها شعرا قدنا من المرأة حين صلى المنصر أو قريب من ذلك فقال الشمس أنت محقرة وأنا سامر ، اللهم اجعلها على ضياء وتخلل على أن هذا الشيء هو يوضح قوله صلى الله عليه وسلم " أن الشمس مع حسن لا يوضح ليالي سار نر بيت القدس

بقره د. عمر مسيدس الأنظر الترسل والرسالات ج ٦ ٢/٣٣ ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م مطبعة ملاح ، الكويت

بالذهب ، وكما أحبا ، حتى غير مرة وكب جعل العصا حية ، وكما أسم اياه من الصخرة بعصا ، وكب أسبغ ماء من بين أصابع الرسول صلى الله عليه وسلم <sup>(١)</sup>

فهذه الأمور الطبيعية ضد أهل السنن والجماعة تتغير وتتبدل وفق ماشاء الله تعالى " وقد عرف بالدلائل البقائية أن شمس والقمر والكر كب مخلوقة بعد أن لم تكن ، فهذه تبدل وقع ، وقد قال تعالى ( يوم نبدل الأرض والسموات ) <sup>(٢)</sup>

بل قد يحصل أكثر من ذلك إذا أراد الله تعالى كبدقاص عامة العبادات ، فالعادة في بني آدم ألا يطقوا إلا من أرويس ، وقد خلق المسيح من أم ، وهو من أب ، وأدم من غير أم ولا أب . وأحب الموتى متواتر مرات متعددة . وكذلك تكثير الطعام والشراب لغير واحد من الأنبياء والصلحاء عليهم السلام . وأيضا تعميرت وقعت في العام كاطوفات الكسار فيها تنبير العادة <sup>(٣)</sup> وقد خلاص حاشية التي ذكر أنها لا تتبدل ولا تتحول لصورة أوليائه وأمة وهلاك عداؤه <sup>(٤)</sup>

ومن ثم يجعل أهل السنن والجماعة هذه السنن دينيات لا طبيعيات . بعد أن يفرقوا بين السنن المتعلقة بنبيه وأمره ونهيه ووعده ووعيدته والسنن المتعلقة بالأمور الطبيعية .

وأذا ما سأل ما تامل فبأي نظم تسيير هذه الأمور أو تقع ؟

فيقول ابن تيمية " وأما الأمور الطبيعية فاما أن تقع بمحض المشيئة على قول . وأما أن تقع بمصوب الحكمة ولصلحة على قول وعلى كل التقديرين ، فتبدلها وتحولها ليس معتمد كما في نسخ الشرائع وتبدل آية بآية فإنه ان علق الآية بمحض

(١) المسير السابق .

(٢) سورة إبراهيم آية ١٨ ،

(٣) المصدر السابق ١ / ٥٢

(٤) المسير السابق ٦ / ٥٢

المشيئة فهو يفعل ما يشاء ، وإن علقها بالحكمة مع المشيئة والحكمة تقتضي تبدل بعض  
ببعض لعدم ، كلف وقع كثير من ذلك في الماضي وسيقع في المستقبل فعلم أن هذه  
السنن دينيات لا طبيعيات .<sup>(١)</sup>

أما الأمور الدنيوية عند أبي التركات فهذه لا تدخل تحت علم الله ولا يستق  
فيها قضاء ولا يتجدد فيها قدر ، أمع يخص الله بمشياء متى يشاء كيف يشاء

فهو هــ ثبت رادة الاتصاف ، وحريته وأصبارة وإن لهذا أسباب  
وبواعي وصوارف وهذا القول من أبي التركات فيه جانب من الصواب وهو  
اثباته للاتصاف حرية واعتدرا ، وهذا ما يزيده أهل السنة والجماعة وهو اشأت أن  
العبد قادر على أفعاله وفاعل لأفعاله لأختارته ويريد له وإن لا يشاء العبد هذا لا  
بمشيئة الله ،

يقول ابن تيمية " وقوله تعالى { وما شاوروا إلا أن يشاء الله } لا يدل على أن  
العبد ليس بفعل لفعله الاختياري ، ولا أنه ليس بقدر عليه ، ولا أنه ليس بمريد ، بل  
يدل على أنه لا يشاؤه إلا أن يشاء الله وهذه الآية رد على الطائفتين المجبورة  
الجهمية ، والمعتزلة القدرية ، فإنه تعالى قال { من شاء سكرم يستعير }<sup>(٢)</sup>

فأثبت للعبد مشيئة وفعل ، ثم قال وسنشاؤهم إلا أن يشاء الله رب العالمين .<sup>(٣)</sup>  
فيبين أن مشيئة العبد مطلقة بمشيئة الله ولأولى رد على الجبرية وهذه رد على  
القدرية ، الذي يقولون قد يشاء لعبد ما لا يشاؤه الله ، كلف يقولون إن الله يشاء  
ما لا يشاؤون .<sup>(٤)</sup>

(١) المصدر السابق ٥٤/١

(٢) سورة التكاوير آية ٢٨

(٣) سورة التكاوير آية ٢٩

(٤) القضاء والشرع ٣٣٤

الا أن أبا البركات وقع في خطأ جسم وهو بمصيص المشيئة بقوله " بل يخص  
لله ما يشاء على ما يشاء كيف يشاء " \*

والثابت عند أهل السنة والجماعة أن كل ما يقع من خير وشر وسعة ومعية ،  
مؤاده لله داخله في قدره . وأن مشيئة الله شاملة لجميع الحوادث كقوله تعالى  
فمن يرد الله أن يضلّ به شيء فليس هناك قدر له ولا يرد الله أن يهديه شيء فلا يضلّ به شيء  
شيئاً حرجاً كأنما يصدر من السماء (١)

ملاحظه أنه ذكر أن بقدر لا يعم الأدبيات بل يخص ما يشاء ، وعند أهل السنة  
والجماعة أن القدر عام ومشية الله شاملة . وكذلك يلحق أبو البركات هذا الحكم  
بالبحث والاتفاق أو ما يعتز من الأمور لأدبية والطبيعية أي يخص فيها المشيئة  
فبيان ، ما أن أبا البركات لم يسلم كلامه من الخطأ وإن كان فيه جدد  
من الصواب

يقول ابن تيمية مثبثاً رأي أهل السنة والجماعة في القدر وأما المثبتون القدر  
فيقولون : الله ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وهو سبحانه خالق كل شيء ، ولله  
ملك لجعل الناس أمة واحدة (٢) ، ولله ما يشاء من عباده (٣) ، ولله ما يشاء من  
ما فعلوه (٤) وأما إن ذلك ما إذا خلقهم للعبادة للعبادة بها ولم يفعلوها لم  
يكن قد شاء أن تكون ، إذ لو شاء أن تكون لكونها ، لكان أمرهم بها ، وأحب أن  
يفعلوها ورخص أن يفعلوها ، وأراد أن يعصيه ، رادة شرعية تصحبها أمره  
بالعبادة \* (٥)

(١) سورة الانعام آية ١٠٥

(٢) سورة هود آية ١١

(٣) سورة الفرقان آية ٢٥٣

(٤) سورة الانعام آية ١١٢

(٥) انصاف والقدر لابن تيمية ص ٨٧

وأيضاً في قوله تعالى : **وَنَحْنُ إِلَهُ الْإِسْلَامِ** (١)

تدل على أن لعباد يفعلون بمشيئة الله تعالى أفعالهم أم يحضروا يقول ابن تيمية " قد شاء سبحانه أن تكون العبادة مع شعبه ، فجعلهم عابدين مسلمين بمشيئته وهذا لهم وتضمنه اليهم الاتصاف ، كما قال تعالى ( ولنكر الله خسر اليكفر الايمان ورسوله في قلوبكم وكره اليكفر الكفر والسوق والعصيان ) ولما هم الراسخون { ٢ } ، فهؤلاء أرادوا لعبادة منهم خلقاً وأمرهم بها ، ويخضعونهم فاعطى واصطف الثاني لم يشأ هو أن يطلقهم عبيدين وإن كان قد أمرهم بالعبادة " (٣) فمما من كل ما سبق أن أهل السنة وإن كانوا يثبتون للاتصاف اربعة واحتجاباً إلا أنها مرتبطة بمشيئة الله العامة الشاملة .

النقطة الثالثة وهي التي يذكر فيها أنه الترتيب أن يحدث في العالم يحدث بأوامر الله تعالى في الحوادث .

ويرجع هذه الامرات الى سبعين فاعل ، ومقتضى والقاهر حكمته التسعة هي تخضع كل شيء موضعه ، والسبب المقتضى هو ما يعلوه من متعديرات لأحوال الكسوة التي يفعل بعضهم ( أي بحسب العلم ) وهذا يتفق مع ما عليه السلف الصالح من أن الله تعالى يخلق الحكمة وغاية .

**يقول ابن تيمية مؤلفاً رأي السلف :**

" فلا بد عليه جمهور المسلمين - من سلف والخلف - أن الله تعالى يشق

(١) سورة لقمان آية ٢٦

(٢) سورة المائدة آية ٢

(٣) القصد والقد ، من AT

الحكمة ، وأمر الحكمة ، وهذا مذهب أئمة الفقه والعمل ، وواقعهم علي ذلك أكثر أهل الكلام من المعتزلة والكرامية وغيرهم <sup>(١)</sup>

فكل أفعال الله تعالى ساية وحكمة وهذا مقتضى " إكمال الله وعده ورحمته ، وقدرته ، وأحسبه ، وحسنه ومجده ، وحقيق أسمائه الصمى . تمنع كون أفعاله بخلافه منه لا الحكمة ولا لغاية مطلوبة ، وجميع أسمائه الحمدي تنفسي ذلك وتشهد بطلانه " <sup>(٢)</sup> .

ثم لا يجعل أهل السنة الحكمة بأنها مطلق الخبيثة ولازاده

يقول ابن تيمية " وقال لجمهور من أهل السنة وغيرهم بل هو حكيم في خلقه وأمره ، والحكمة ليس مطلق الخبيثة ، إذ لو كان كذلك لكان كل مرء حكيمًا ، ومعلوم أن الإرادة تنقسم إلى محمودة ومدمومة ، بل الحكمة تتضمن مافي خلقه وأمره من العواقب المحسنة والديات ، المحسنة <sup>(٣)</sup>

وأهل السنة يشتركون الحكمة على خلاف ما تثبت المعتزلة

فيقولون : " ن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان ولا يرضاه وإن كان داخلًا في مروه كما يظلمت صائغر المخلوقات . بل في ذلك من الحكمة وهو وإن كان شرًا بالنسبة إلى الدعل ، فليس كل ما كان شرًا بالنسبة إلى شخص يكون عيب الحكمة بل لله في المخلوقات حكم قد يظلمها بحسب الناس وقد لا يعلمها " <sup>(٤)</sup> .

(١) ابن تيمية القضاء والقدر ص ٢٧٤ تعليق وشرح السبيل والجميل

(٢) ابن القيم شفاء العليل ص ٤٣٣ محمد بن علي الحكمة وتطيل في العلم لله تعالى ص ٢٨

(٣) ابن تيمية غرر الحقايق لسنة ١١١٧ هـ تحقيق محمد رفيع سالم

(٤) منهاج السنة ١/٤٥ ١/٤٦

" والحكمة عند أهل السنة تتضمن شيئين لمدحها : حكمة تعود اليه يحسن ويرضاها ، والثاني رحمة تعود لى عباده ، وهي نعمة عليهم بفرحون بها ، ويطوبون بها ، وهذا في المأمورات وفي المخلوقات

أما في المأمورات فإن الطاعة هو يحسن ويرضاها ، ويعرج تنوية القشب اعظم فرح ، كما أنه يغفر اعظم من غيره العباد ، وعبرته أن يأتي العبد بالحرم عليه فهو يغفر إذا فعل العبد ما نهاه عنه ، ويفرح إذا تاب ورجع الى ما أمر به ، والطاعة عانتها سعادة الدنيا والآخرة ، وذلك مما يفرح به العبد المصيح ، فكان فيه أمر به من الطاعات عاقبة حسنة ، تعود اليه ولي عبادته ، ففيها حكمة له ورحمة لعباده (١)

ويريد أبو البركات يرى لحكمة حيث يجهلها السبب ، والعلم حيث يجعله ليقصم حيث يقول " فذلك يرى ويسمع أو يفعل بحكمته بحسب ما يعلم من سمع ورأى

وهذا هو فوق ذلك عليه أهل السنة الذين يقولون أنه خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها ، فلم يوجد لا مخالفه هو . وإنه في ذلك من الحكمة البالغة ما يعلمه هو على وجه التفصيل ، وقد علم بعض بعض عباده من ذلك ما يعلمه آياه ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء " (٢)

ومعنى يتعلق القضاء والقدر عند أبي البركات

إذا سبق العلم به في الأزل ، ويخرج من حيز الامكان ، ويتقيد الأسباب الموجبة ، وطغت على الأسباب ، فلهذا تتعد فيه المشيئة فلا مرد له

وهو يضع أفعال مركبات شرعية لا بد من تحققها لينفذ القضاء وأظن هذا من قبيل الايمان بالاسباب ، وهذا أصل من أصول الايمان عند أهل السنة والجماعة ، فلا تنفك

(١) الفتاوى ٢٤/٨ ، ٢٦

(٢) ابن تيمية القضاء والقدر ( من الفتاوى ) ص ٣٢٥

الى الأسباب الكلية شريك في التوحيد ، وهو الأسباب أو تكون أسباب نقص في العقل ، و لا مرض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع . وموجود الأسباب لا يوجد حصول السبب ، فمن المأثر لا نزل ويتر الحظ لم يكن ذلك كافيا في حصول السبب بل لابد من بيع عزيمة يزول به ، ولابد من صرف الانتفاء عنه ، ولابد من تمام الشروط ، وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره <sup>(١)</sup>

بقى لي التطبيق على نقطة تأثير التمسك - و تقدر هي حياة الانسان والتي وصحه  
أبولريكات في نهاية حديثه عن القضاء ولقدر

(١) لحياء والشوق من الخلق ، خلاف من لا يؤمن فيسلم الى الجهل والارأي

(٢) المرض والسعي قدر الامكان في جاب ما هو ممكن من الخير ويضع  
الشئ الممكن .

(٣) اللجوء الى الله و لاستعانة به والبعد لتجمل الكفاية به سبحانه <sup>(٤)</sup>

ومعاً لا شك فيه أن للإيمان بالقضاء و تقدر تأثير كبير على حياة الانسان  
لكن هذا الموضوع من أساسيات معرفة الرب تبارك وتعالى ومن لواضيع  
العقيدة الهامة

وأقصد وجه المصطفى صلى الله عليه وسلم أصحابه رضوان الله عليهم الى أهمية  
هذا الموضوع ، ونوره في جدي السعي ، وخبرة الحرس - فمي الحديث المصباح عن  
النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال " المؤمن القوي خير وأحب الى الله من المؤمن  
الضعيف ، وفي كل خير - احرس على ما ينفك واسعن باله ولا تعجزن وإن أصابك

(١) راجع السابق من ٩٢

(٢) التمسك ولقدر من ٩٦ ، ٩٧

شيء فلا تقتل لرائتي فمعت لكأن كذا وكذا ، ولكن هل قتر الله وما شاء الله فعل ، فإن لو  
تفتح عمل الشيطان ' (١)

فما نظر كيف رعد المصطفى صلى الله عليه وسلم أهمية السعي وراء الحير ،  
والحرص على ما ينفع ، والاستدانة بالله و لصبو على لا يمن بالقضاء والقدر

ويذكر ابن القيم أن هذا الحديث الشريف تضمن زهداً عظيماً من أصول  
الايمن منها أن معاناة الإنسان في حرصه على ما ينفعه في معاشه ومعهده ولما كان  
حرص الإنسان ولعله أبغ هو بعمية له ومشيتته وتوفيقه ، أمره أن يستعين به  
ليجتمع له مقدم أيالك بعدد وماك يستعين ، فإن فاته ما لم يقدر له فانه حالتان حالة عجز  
وهي من الشيطان الذي يلقنه إلى قول ( لو ) ، وحالة النظر إلى ، بقدر وملاحظته ، وه لو  
قدر له لم يقته ولم يغلبه عليه أحد فلم يبق له فيها أنعم من شهوة القدر ومشيتة الرب  
انفاذة التي توجب وجود القدر ، وإذا انتكح امتنع وجوده ' (٢)

فإذا يدعوه الأيمن بالقضاء والقدر إلى السعي والحرص على ما ينفع وهو نفس  
المعنى الذي عبر عنه أبو البركات بقوله " لم يقعد من ممكن في طلب الحير أمكن  
ونفع الشر المعكن " .

وفيه أيضاً معنى اللجوء إلى الله والاستعانة به ، ودعوة التمسك له لكفاية

وهذا عبر عنه أبو البركات بـإعدادي

' ثم إذا لم يصل إلى ما ينفعه فلا يدعوه ذلك إلى العجز عما يأتي نور الأيمن  
بالقضاء والقدر ليلهمه لصبو وأن ما أصابه لم يكن للخطية

(١) أخرجه مسلم في القدر ٣٦/٣٦ ، وابن حجة في كتاب الزهد ١٢٩/١٢٩ حديث رقم ٦٨ ، مكتبة  
الفتية ، بيروت ، وفي حكمة ٣١ / ١

(٢) ابن القيم شفاء القلب من ١٩١ ، ط / ١ ، مكتبة الرياس الحديثة

يقول ابن تيمية في شرح هذا الحديث " فمعرفة أن أفعالنا المصائب أن ينظر  
 إلى القدر ، ولا يتحصر على الماضي بل يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وإن ما  
 أخطاه لم يكن ليصيبه ، فلي نظر إلى القدر عدد المصائب والاستغفار عند المصائب ،  
 قال تعالى { ما أصاب من مصيبة إلا يأتى بأخبر الله وما يؤمن بالله يهد قلبه } قد علمه  
 وغيره ، هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم " (١)

" ونحن يأخذ العبد بالأسباب ناركا القدر نرجس مشيئة الله العلي ، بصريح قوة  
 دائية إلا أنه يعلم أن حدا لا يهلك خيرا ولا نقعا ولا موتا ولا حياة إلا لله فيؤدي واجبه  
 على أتم وجه وفي وحدانية توجيه العلى الأعلى { قل من يصيب إلا ما كتب الله له هو  
 مولانا على الله فليترك كل المؤمنين } (٢) (٣)

كما أن عقيدة إيمان بالغنى لا تعارض مع العمل بل هي دافعة إلى لأحد  
 بالأماني والجد والعمل والسعى لكسب الرزق ويدل المسلم أقصى ما يستطيع المسلم  
 لتحقيق الرخاء لأمنه ونفسه

{ هو الذي يعمل لكفر الأرض دلولا }

{ فسادا قضيتهم الصلاة فانتشروا . }

فهذه الآيات ومثلها كثير في القرآن واضحة في أنها يجب على المسلم المؤمن  
 بقضاء الله وقدره أن يعمل ويسعى ويبدى الأسباب لكسب رزقه وتحصيل سعاداته  
 وأن يعد أقصى ما يستطيع من أسباب القوة لجهاد الأعداء والدفع عن الدين ولوطن

(١) ابن تيمية ، الفتاوى والقدر ص ٩٧

(٢) سورة التوبة آية ٥١

(٣) د محمد أبو الفيد ، د محمد ريس العقيدة الإسلامية في مواجهة دعاة الاستقامة ص ١٢٦ - ١/٥

د ر البصير الطيبة ، الكويت

ونخلص منها سبق :

(١) اقتراب أسى البركات البعدسي في بعض آرائه من رأي أهل السنة والجماعة في القضاء والقدر ، ووجهه الصواب في بعض الأمور ، وعدم تفصيله في أمور أخرى ، مما يعطى شعور بالاضطراب في فكر هذا الرجل ، وأهل هذا سببه صراجه التي قضاه في الإسلام ، فلم يتعمق ويتميز في كثير من مناهجه ، وبالتالي سيعبر لفكر اليهودي أو ، مثلاً بالفكر الأخرى

(٢) ومع اقتراب من أهل السنة قليلاً إلا أنه يتخذ عليه أنه لم يستدل بقوة واحدة من القرآن وإن كانت بعض المفاضة على قلته . تدل على أحده من القرآن مثل قوله " ولا يؤوده حفظه " وبعض صفات الله التي ذكره مثل عفوه رحيم ، جواد كريم .. الخ .

(٣) نلاحظ أيضاً أنه متأثر بالناحية الأشرفية في هذا الموضوع ، بل حد ما ، ويتخذ هذا من ذكره حقيقة وصواب العمل حينما تحدث عن ترتيب القضاء والقدر في حياة الإنسان فقال " فإد انصف الى انظم المحقق علم حقيقة في صواب العمل كان الربح في علمه والخسران في جهله مضاعفاً " (١) . وهذا مانطقه الصريحه ان تقسم الشريعة الى حقيقة ، وصواب العمل

والله تعالى أعلم



# الخاتمة



### خاتمة البحث

وبعد هذا العرض والمناقشة لأراء ابن ملك في الإلهيات ، اذكر خلاصة موجزة  
لأهم النتائج التي توصلت إليها وهي كالآتي

أولاً : تبين لي من خلال دراسة عصر ابن ملكا فساد الدحية الاجتماعية  
ولسياسية ، بحلاف الناحية التي ازدهرت في عصره ازدهار مضميا ، ومن الممكن أن  
تسميه عصر نهضة في الناحية العلمية.

ثانياً : كما تبين لنا أثناء الحديث عن حياة ابن ملكا ونشأته برأيه في الطب  
واعتماده على الفاحصة التجريبية الذاتية، وقد أثر ذلك في دراسه للعقائد حيث كان  
يعتمد في درسته على الناحية لذاتية وعقلية .

ثالثاً : وينبغي عا أيضاً أنه لم يصل إلينا من آثار مهمة في العقيدة والفلسفة مير  
كتابه " المعتمد في الحكمة " الذي يشتمل على ثلاثة مجلدات ، هذا عن عصر  
المخطوطات المتفرقة ، مما أدى إلى الاعتماد في نقل المعلومات عن اره ومعرفة على  
هذا الكتاب المهم ، واشهرات السبطة التي كتب عنه بعض المهتمين بالفلسفة

رابعاً : أن ابن ملكا قد نهج في لإستدلال على العقائد طريق الفلاسفة  
والمفكرين ، وكان يعبّر عنهم : فأمل لقائم على منهجية لفكرة وشعرايتها ،  
واعتبره أن الفكرة العامة صوب من المعرفة بسميه العرف العامي ، والتي كانت سائدة  
الدهيات أو الأفكار الواضحة البسيطة عند الناس جميعا مهما تدويرت حولهم من  
العلم والمعرفة ، وبذلك خلاص من اعتمد عليه لفلاسفة والمفكرين من أسس متعقبة  
وفلسفية صعبة على العامة ، بالإضافة إلى اعتمده على الأدلة العقلية دون عتمده على  
الكتاب والسنة ، كما كشف لنا هذا ليبحث عن قوة شخصية ابن ملكا واطهر أحق في  
بعض المسائل ، وتبينت جهود في الرد على الخائفين ، خصوصا في مسألة  
خلق العالم ، والعلم الإلهي

خامساً لم يعتمد أبو البركات على آراء السابق عليه والمتكلمين ، و الفلاسفة في مسألة خلق العالم ( قدمه وحدونه ) بل عدل عن تقليدهم وأبطل كلامهم ورد الأساس الذي اعتمدت عليه الفلاسفة وهو قول " أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد " عاية الرد ، وقال بنظريته الخلق شئ بعد أو المتجدد الأبدان ، إلا أنه في النهاية وميل إلى القول بالقدم وإن لم يصرح بذلك صراحة .

سادساً تأثر ابن ملكا في الاستدلال على وجود الله عز وجل بالفلاسفة في دليلين ، ولكنه مع ذلك أتى بمادة جديدة توصل إلى إثبات وجود الله في نوره ، بما يطريق علمي ، أو واقعي تجريبي ، أو مشاهد مما جعله يقترب بإثباته هذه من روح الإسلام .

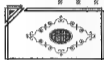
سابعاً لقد أثبت أبو البركات الله تعالى صفات وأسماء تدل على تسفات ، ورأى أن صفات الله عز وجل تنقسم إلى إيجابية وسلبية ورغم ما هي إثباته من تقصير وانقص ، إلا أنه مؤثر قوي على قوة شخصية ابن ملك ، ووقوفه أمام تقديم دوما ومتحدث ، إضافة إلى أنه أثبت ومن الفلاسفة ، وقلة معرفتهم بالله وأحضر حجج من برز مواقفهم وادفع عنهم ، ولتمس لهم العذر ، مع أن أحد العام لآمن ملكا كـ إثبات الصفات ، إلا أنه لم يلتزم منهج واحد في هذا ، بل تأثر بمؤثرات كثيرة ، منها تأثره بفلسفة لإشراق الصوفية التي تثبت لوسط وبها أقوال خاصة في سم الله الأعظم ، وغير ذلك ما غال به أبو البركات والذي شئت خطر هذه الفلسفة حصة على عقائد الناس .

ثامناً اقتراه من السلف لصاحب في شأته قضية علم الله تعالى بالكلية والجزئية ، حيث برزت شخصيته في المخالفة التامة لما ذكره أرسطو وابن سينا في هذه المسألة المهمة

تاسعاً من خلال عرضنا لأركانه في القضاة والقدر تبع لنا أنه أثبت  
 انحصار الإلهية وحرية الإنسان على النحو الذي أثبتته أهل السنة والجماعة إلا أنه  
 قل فيه قولاً منكراً ، وخاصة في إحاطة علم الله عز وجل بالأشياء اللامتناهية ، مع  
 إقراره بأن الله عز وجل لا يمجزه شيء ، ولكنه جعل المانع من جهة المعلوم لا من  
 جهة العالم

عاشراً : نجاح أهل السنة والجماعة في الرد على كل من حاد عن الطريق وابتعد  
 عن الجادة ، ونجاحهم بالتالي في الرد على «بن ملكا وأمثاله» ، وشبهات حفظ الله عز  
 وجل لهذا الدين ، إلى أن تقوم الساعة ، وإن الله لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما  
 صلح به أولها ،

أحد عشر : أن إعتقاد على العقل ، وإعتقادات الذاتية وعدم إعتقاد على الأدلة  
 العقلية الثابتة من كتاب والسنة مؤيد لا محالة إلى البشعة وعدم الثبات على رأي واحد  
 والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم وآخر دعوانا أن  
 الحمد لله رب العالمين



# مصادر البحث



## خاتمة البحث

( ١ )

١ - القرآن الكريم.

٢ - إبراهيم ، هلالاح عبد لتعليم العقيدة في ضوء لقرآن الكريم الطبعة الأولى القاهرة - مكتبة لأزهر ، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م

٣ - ابن الأثير ، علي بن محمد الكامل في التريخ ، المطبعة بدوى مراجعة لجنة من العلماء ببيروت دار الكتاب العربي ، دت

٤ - الأحمدى ، عبد لله بن سلمان بن مسلم المسائل والرسائل لمروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة - لمبعة الأولى الرياض دار هبة ، ١٤١٧هـ

٥ - أحمد ، سعيد إبراهيم سيد جهنود ابن تيمية في الرد على من سبوا في المسائل الإلهية

٦ - رسالة لكتور ، مخطوطة من جامعة أم لقرى بمكة المكرمة كلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة ، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م

٧ - الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل مقالات الإسلاميين واختلاف مصلين الطبعة الثالثة ، تصحيح ، ملهوت ريتز

شبيبان دار النشر فرانكفورت ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م

٧ - الأشقر ، عمر سليمان الرسل والرسالات ، الطبعة الثانية الكويت مكتبة الفلاح ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

٨ - الأشقر ، عمر سليمان القضاة والتدريس الطبعة الأولى

لكويت : دار افاناس ، ومكتبة الفلاح ، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م

٩ - لأصفهاني الفتح بن علي تريخ نول آل مسروق الطبعة الثانية دار الأفاق الجديدة ، ١٩٧٨م

١٠ - ابن أبي أصيبعة موفّق الدين أحمد بن لقاسم عيون الأئمة في طبقات الأطباء

الطبعة بدو، شرح وتحقيق د. زار رضا بيروت دار مكتبة الحياة ، د.ت

١١ - الألويسي ، أبو شهاب أحمد بن سعيد محمود روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني الطبعة بدو، بيروت دار الفكر ١٩٧٨م

١٢ - أمين ، عثمان ، لفلسفة الرواقية الطبعة الثانية القاهرة مكتبة النهضة ، ١٩١٩م

١٣ - الأندلسي ، موسى بن ميمون لغرمي دلالة الحدرين، الطبعة بدو

مأرض أصوله العربية والعبرية د. حسين أتابي

القاهرة مكتبة الثقافة الدينية ، د.ت

١٤ - الأهوازي ، أحمد فؤاد الكندي في أصول العرب الطبعة بدو

القاهرة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر ، د.ت

١٥ - إيجي ، عبد الرحمن بن أحمد المواقف في علم الكلام، الطبعة بدو

القاهرة مكتبة المنشي ، د.ت.

## ( ب )

١٦ - بنوي ، عبد الرحمن أرشدو عند العرب، ( دراسة بمصووص عبر منشورة )

الطبعة الثانية

الكويت : وكالة أطباء ، ١٩٧٨م

١٧ - بنوي ، عبد الرحمن ألويسين عند العرب، الطبعة الثانية

القهرة دار النهضة العربية ، ١٩٦٦م

- ١٨ - بدوي ،عبد الرحمن " تحقيق وجمع "الأفلاطونية المحدثة عند العرب  
الطبعة الثانية  
الكويت : وكالة مطبوعات ، ١٩٧٧م
- ١٩ - بدوي ،عبد الرحمن : تراث اليوناني في الحضارة الإسلامية .الطبعة الثالثة  
القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٥م.
- ٢٠ - بدوي ،عبد الرحمن ،عزنف شكر اليوناني .الطبعة الخامسة  
الكويت : وكالة مطبوعات ، وبيروت : دار ناظم ، ١٩٧٩م
- ٢١ - بدوي ،عبد الرحمن موسوعة لفلسفة الطبعة الأولى  
بيروت : المؤسسة لعربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤م
- ٢٢ - بدوي ،عبد الرحمن مؤلفات الفرائي السبعة الثانية  
الكويت : وكالة مطبوعات ، ١٩٧٧م
- ٢٣ - بروكلمان ،كارل : تاريخ الأدب العربي .الطبعة الثانية ترجمة د رمضان  
عبد اتقواب  
مراجعة : د.السيد يعقوب بكر - القاهرة : دار المعارف ، د.ت
- ٢٤ - ابن بطلة ،أبو عبد الله عبيد الله بن محمد الشرح والإبانة على أصول  
السنة والديانة .  
الطبعة : بدون تحقيق وتعليق ودراسة : د.عبد بن عبدس معطي  
مكة المكرمة ، المكتبة الفيصلية ، ١٤٠٤هـ.
- ٢٥ - ليفندي ، عبد القادر بن طاهر بن محمد : طرق بين العرق .الطبعة : بيروت  
تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد : بيروت : دار المعرفة للطباعة  
والنشر ، د.ت

٢٦ - البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الصفي، تاريخ بغداد، أو مدينة اسلام مد

تأسيسها

حتى سنة ٤٦٢هـ، المطبعة : بنون، بيروت : دار الكتب العلمية : ١٤٠٢

٢٧ - البغدادي، أبو البركات، المعتز في الحكمة الإلهية المطبعة الأولى

حيدر آباد ، جمعية دائرة المعارف العلمية ، ١٣٥٨هـ

٢٨ - البغدادي ، إسحاق بن علي ، هداية السالكين في أسرار المؤلفين وأثر المصنفين من

كشف الظنون لطبعة : بنون، بيروت : دار الفكر : ١٤٠٢

٢٩ - البهي ، محمد الجليل الإلهي من لتكثير الإسلام المطبعة الرعية

القاهرة ، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.

٣٠ - البهي ، محمد ، ذخائر الموفق والشرح لطبعة الأولى

القاهرة : دار التضامن للطباعة ، ١٤٠١هـ

٣١ - بشار ، محمد، الوجود والصود في نسخة بن رشد المطبعة الثالثة

بيروت : دار الكتب اللبنانية، ١٩٧٣م

٣٢ - البياضي، ناصر بن علي طبع لأول مرة من مطابع الأنطاكية المطبعة الأولى

تحقيق وتقديم : عباس سليمان

القاهرة : المكتبة الأزهرية للتراث ، بيروت : دار الجليل ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م

٣٣ - البهي، أبو بكر أحمد بن الحسين : إعتقاد والهداية في سبيل الرشاد ، المطبعة

الأولى مطبوعه : وعلق عليه : كمال يوسف الصوت، بيروت : عالم الكتب

١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

٣٤ - البهي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الفناء والقدر والرد على من يحتج بالقدر

المطبعة الأولى تحقيق : أبو لقضاء الأثري

بيروت : مؤسسة لكتب الثقافية ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م

٢٥ - ، ليهقي ، ظهور الدين تاريخ حكم ، الإسلام السيرة الثانية  
 دمشق : لجمع العلمي العربي و مطبعة افيد لجديدة ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م

( ت )

- ٣٦ - الترمذي ، محمد بن عيسى بن سورة الجامع الصحيح الطبعة الثالثة  
 تحقيق وتصحيح عبدالوهاب عبد الحفيظ بيروت : دار الفكر ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
- ٣٧ - لتفتازي ، سعد الدين شرح العقائد اسبقية الطبعة الأولى  
 تحقيق أحمد حباري المسقا القاهرة : مكتبة تكليات الأزهرية ،  
 ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م
- ٣٨ - التفتازاني ، أبو الوفاء الفهمي علم الكلام وبعض مشكلاته لسبعة بدون  
 القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٨٧م
- ٣٩ - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الطليم . الإيمون . الطبعة الأولى  
 بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
- ٤٠ - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ، بيان تليس لهمية و لود على تدعيم  
 الكلامية الطبعة بدون تصحيح وتكميل وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم  
 بيروت : مؤسسة قرطبة ، ب.ت
- ٤١ - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم . تفسير سورة  
 الإخلاص الطبعة الأولى  
 مراجعة وتعليق د. عبد الحلي عبد الحميد حامد  
 بومباي : الدار السنلفية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م
- ٤٢ - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم . التفسير الكبير الطبعة الأولى  
 تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة  
 بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م

٤٣ - ابن تيمية بتقي بن عبد الحليم - جامع الرسائل . الطبعة اثناعشرية

تحقيق محمد رشاد سالم . القاهرة : مطبعة المدني ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م

٤٤ - ابن تيمية بتقي الدين أحمد بن عبد الحليم - رد تعارض العقل والنقل

الطبعة الثالثة تحقيق د . محمد رشاد سالم

لرياض منشورات دار الثقافة بجمعية الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، د.س.

٤٥ - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم - الرد على المنطقيين . الطبعة الهندسة

لاهور : إدارة ترجمان السنة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

٤٦ - ابن تيمية بتقي الدين أحمد بن عبد الحليم - رسالة الأكلية في ما يجب لله من

صعات الكدال لسيعة بنون مقدسة وفهرسة وتقديم أحمد حمدي ، م.م

القاهرة : مطبعة المدني ، ١٤٠٣هـ .

٤٧ - ابن تيمية بتقي الدين أحمد بن عبد الحليم . الرسالة التدمرية . طبعة الأولى

تحقيق محمد بن مودة السعوي لرياض شركة العبيكان ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

٤٨ - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم - شرح لعقيدة الأصفيائية . الطبعة : بنون

تقديم: حسنين محمد مخلوف ، القاهرة : دار لكتاب الحديث ، ١٣٨٦هـ

٤٩ - ابن تيمية بتقي الدين أحمد بن عبد الحليم - تصفية . الطبعة الثانية

تحقيق محمد رشاد سالم طبعة وقف لله تعالى ، ١٤٠٦هـ

٥٠ - ابن تيمية بتقي الدين أحمد بن عبد الحليم - مستوى الصغوية

الكبرى . الطبعة الثالثة

القاهرة : روضة العسباط ، ١٣٩٨هـ

- ٥١ - ابن تيمية نقلي الدين أحمد بن عبد العظيم القضاة ولقدرة لطيفة الأولى  
 شبط وتلسيق وشرح وتعليق أحمد السايح ، وسايح الجميلي  
 بيروت دار الكتاب العربي ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م
- ٥٢ - ابن تيمية نقلي أمين أحمد بن عبد العظيم مجموع الفتاوى طبعة بدون  
 جمع وترتيب عند الرحمن بن محمد بن قاسم وأبنة محمد ،  
 مكة المكرمة : مكتبة لتنهضة الحديثة ، ١٤٠٤هـ
- ٥٣ - ابن تيمية نقلي الدين أحمد بن عبد العظيم مجموعة الرسائل الكبرى  
 لطيفة لثالثة  
 بيروت دار إحياء لثراث لعربي ، ١٣٩٢هـ
- ٥٤ - ابن تيمية نقلي الدين أحمد بن عبد العظيم مجموعة الرسائل  
 وألسائل اسطبعة بدون
- تعليل وتصحيح حفصة من العلماء بيروت دار الكتب لعسمة ، ١٤٠٢هـ
- ٥٥ - ابن تيمية نقلي الدين أحمد بن عبد العظيم منهاج السنة النبوية الطبعة الأولى  
 لرياحي إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود ، ١٤٠٦هـ
- ٥٦ - ابن تيمية نقلي الدين أحمد بن عبد العظيم السبوت لطبعة بدون  
 بيروت دار القلم ، د.ت

## ( ج )

- ٥٧ - الجبوري ، عبد النبي الله والوجود والإسار الطبعة الأولى  
 بيروت المؤسسة العربية للدراسات ونشر ١٩٨٦م
- ٥٨ - لجرجاني ، عبي بن محمد بن علي كتاب التعريفات الطبعة الثانية  
 تحقيق وتقديم إبراهيم الأنباري بيروت دار الكتاب العربي ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

- ٥٩ - النجاشي ، علي بن محمد بن علي شرح مواقف الطبعة بدون  
دراسة وتحقيق ، أحمد مهدي القاهرة مكتبة الأزهر د ت
- ٦٠ - ابن نجوي ، أبو الفرج عبد الرحمن كتاب استقام الطبعة الأولى  
دراسة وتحقيق دسمن عيسى علي حكيم بيروت عالم الكتب ، ١٤٠٥هـ
- ٦١ - ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن - لؤلؤ بأحوال المصطفى الطبعة بدون  
القاهرة مطبعة السعادة ، ١٣٨٦هـ
- ٦٢ - الجليلي ، محمد السيد الإمام ابن تيمية وقضية التحويل الطبعة الثالثة ،  
جدة شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م
- ٦٣ - الجوزي ، أبي نصر إسماعيل بن حماد لصاح لصبعة الثانية  
تحقيق أحمد عبدالغفور عطار بيروت دار العلم للملايين ، ١٣٦٩هـ
- ٦٤ - الجويني ، أبو المعالي بن عبد الملك كتب لإرشاد إلى قو طبع الأدلة في  
أصول الاعتقاد.
- الطبعة الأولى تحقيق أسعد نعيم بيروت مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٤٠٥هـ
- ٦٥ - الجويني ، أبو المعالي بن عبد الملك العقيدة النطاسية في أركان الإسلام ،  
طبعة الأولى تقديم وتحقيق وتأليف د أحمد نجدي السقا  
للقاهرة مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- ٦٦ - الجويني ، أبو المعالي عبد الملك مع الأدلة الطبعة الثانية ،  
تقديم وتحقيق دفاوية حسين محمود مراجعة د محمود العصيري  
بيروت . عالم الكتب ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

## ( ج )

- ٦٧ - ابن حجر ، أحمد بن علي تهذيب التهذيب ، الطبعة الأولى ، بيروت دار الفكر العربي د ت
- ٦٨ - ابن حجر ، أحمد بن علي فتح الباري شرح صحيح البخاري ، الطبعة الأولى تصحيح وتعليق عبدالعزير بن عبداللّه بن باز ، بيروت دار الفكر د ت
- ٦٩ - ابن حزم ، علي بن أحمد بن سعيد الأصول والعروع الطبعة الأولى تحقيق وتعليق د. محمد العراقي ، و - سعيد فضل الله ، د إبراهيم خليل القاهرة دار النهضة العربية ، ١٩٧٨م
- ٧٠ - ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد الفصل في المال والفقير والسحر لطبعة الثانية بيروت دار المعرفة للطباعة والنشر ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م
- ٧١ - حسن بصيري عثمان محمد القلمسة الطبيعية والإلهية عند أبي البركات البغدادي رسالة دكتوراة من جامعة القاهرة من كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، ١٩٨٢م
- ٧٢ - ابن حسن ، عثمان بن علي منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد الطبعة الأولى ، الرياض مكتبة الرشيد ، ١٤١٢هـ
- ٧٣ - حسنين ، عبدالنعم حوزة السلاجقة الطبعة الأولى القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٥م
- ٧٤ - حسنين ، عبدالنعم سلاجقة إيران والعراق الطبعة الثانية القاهرة مطبعة السعادة ومكتبة النهضة المصرية ، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٧م
- ٧٥ - حنفي عبدالنعم الموسوعة الفلسفية الطبعة الأولى بيروت دار بن رطلون للطباعة والنشر ، والقاهرة مكتبة مدبولي د ت

٧٦ - حكيم ، حافظ من أحمد مدارج القول بشرح مسلم لوصول إلى علم الأصول  
في التوحيد .

الطبعة بدون القاهرة المطبعة السلفية دت

٧٧ - حلمي ، أحمد كمال الدين السلاجقة في التاريخ والحضارة السبعة الأولى

الكريت در البحوث لطبعة للنشر والنويع ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م

٧٨ - الحموي ، شهاب الدين أبي عبدالله باقر بن عبدالله معجم السداد  
الطبعة بدون

بيروت دار صادر ودار بيروت ، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٢م.

٧٩ - الحلبي ، عبدالحسي بن العماد شسرت لذهب في أخبار من دهم

الطبعة الأولى

بيروت دار الفكر ، ١٣٩٩هـ

## ( خ )

٨٠ - الخطيب ، عبدالكريم القضاء والفتوى في الفلسفة وابن الطنعة الثانية

بيروت دار الفكر العربي دت.

٨١ - الخطيب ، عبدالكريم الله دانا وموضوع الطنعة الثالثة

القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٨٢م

٨٢ ابن خلكان ، أبي العباس شمس الدين أحمد وفيات الأعيان وأنباء الزمان

الطبعة ، بدون تحقيق ، د. محسن عباس

بيروت دار إحياء التراث العربي دت

٨٣ خليف ، فتح الله شمر الدين الزاري لطبعة بدون

القاهرة دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٦م

- ٨٤ - خليف ، فتح الله خلاصة الإسلام لطبعة بدون  
الإسكندرية : دار الجامعات المصرية ، د.ت.

## ( د )

- ٨٥ - د. ثرة لمعارف الإسلامية : ( أسسفة العربية ) الطبعة بدون  
إعداد وتحرير إبراهيم ركي خورشيد وأحمد الششتاوي وعند السيد بريس  
القاخرة : دار لشعب ، د.ت.
- ٨٦ - دار الكتاب العربي ، الأحاديث لقدسية لطبعة بدون  
بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م
- ٨٧ - الدسوقي ، فروع أحمد القضاء والقدر الطبعة بدون  
الإسكندرية : دار اندنوة ، ١٤٠٤هـ.
- ٨٨ - الدسوقي ، الفروق أحمد محاضرات في العقيدة الإسلامية الطبعة بدون  
الإسكندرية : دار الدعوة ، د.ت.
- ٨٩ - دي بير ، ت. ج تاريخ الفلسفة في الإسلام الطبعة الخامسة  
نقله إلى العربية وعلق عليه د محمد عبدالهادي أبو ريذة  
القاخرة : مكتبة النهضة المصرية ، د.ت.

## ( ذ )

- ٩٠ - الذهبي ، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان تذكرة الحفاظ  
الطبعة : بدون تصحيح : عبد الرحمن بن يحيى العلمي ،  
بيروت : دار الكتب العلمية ، د.ت.

- ٩١ الذهبي ، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ميرزا الإسماعيل  
الطبعة بدون تحقيق علي محمد البجاوي  
مكة المكرمة مكتبة عباس أحمد البابز د ح

## ( د )

- ٩٢ الرازي ، فخر بن محمد بن عمر الخطيب الأرميني في أصول الدين  
الطبعة الأولى .  
تحقيق وتحقيق د أحمد السقا ، القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٤٠٦هـ  
٩٣ الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ، شرح أسماء الله الحسنى ، الطبعة  
سعيد  
مراجعة وتقديم طه عبدالرؤف سعد القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٦هـ  
٩٤ الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ، لوايح اليبديات شرح أسماء الله  
تعالى والصفات بطلعة بدون مراجعة وتقديم طه عبدالرؤف سعد  
الذهرة المكتبات لأزهرية ، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م .  
٩٥ الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب المحدث المشرفة ، الطبعة بدون  
طهران ، مكتبة الأسد ، ١٩٦٦م .  
٩٦ الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين  
الطبعة بدون ، القاهرة ، طبعة لمسيحية ، ١٣٧٣هـ  
٩٧ - الرئاسة العامة لإدارات لبحوث العلمية والإفتاء وللدعوة والإرشاد  
مجلة البحوث الإسلامية تحت إشراف وإشراف  
الرياض : مطبوعات الرئاسة ، ١٤٠٩هـ

- ٩٨ - ابن رشد تفسيرا من بعد لطبعة المطبعة بدون تحقيق بوريج  
بيروت : لون د و نشر ، ١٩٤٢م
- ٩٩ - ابن رشد ، إلهافات الآهافات - الطبعة الثالثة تحقيق د سكييس أبو دتيا  
القاهرة : دار معارف ، ١٩٨٠م
- ١٠٠ - ابن رشد فصل المقال واكتشف عن مناهج الأدلة الطبعة الشسة  
القاهرة : دار لعلم للجميع ، والمكتبة المسمودية د د
- ١٠١ - أبو ريسان ، محمد على ، أصول الفلسفة لإشرقية عند شهاب أمين  
المسهرودي .  
طبعة لثانية الإسكندرية دار المعرفة الجمعية ، ١٩٨١م
- ١٠٢ - أمودين ، محمد على ، تاريخ لعكر بفسفي في الإسلام الطبعة الشسة  
بيروت دار النهضة العربية ، ١٩٧٣م
- ١٠٣ - أمودين ، محمد على ، تقديم وتحقيق " رسائل الكندي الفلسفية  
الطبعة الثانية القاهرة دار الفكر العربي ، ١٩٧٨م .

## ( ٣ )

- ١٠٤ - الزركلي مغير الدين . الاعلام  
( قاموس ترجم لأشهر الرجال والنساء من لعرب المستعربين و المستشرقين )  
الطبعة الثالثة بيروت : لون دار نشر ، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م
- ١٠٥ - الزهراني ، محمد بن مسفر حفوذ الصلافة لسبسي في النولة العباسية  
طبعة الأولى بيروت مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢هـ
- ١٠٦ - أبو غرة ، محمد تاريخ لمذاهب الإسلامية طبعة بدون  
لدهرة دار الفكر العربي ، د د

( س )

١٠٧ السيداتي . أحمد محمد . تاريخ تحول الإسلامية في سوريا  
وحضارتها المبعقة بدون

الدهرة : معهد الدراسات الإسلامية ودار نافع للطباعة ١٣٩٦هـ - ١٩٦٧م

١٠٨ - سائلان ، دافد المذهب سنيانية الفلسفية في العالم الإسلامي طبعة  
بدون تحقيق وتقديم د محمد جلال شرف بيروت دار النهضة العربية ،  
١٩٨١م .

١٠٩ - السبكي ، عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي طبقات الشافعية الكبرى  
الطبعة بدون تحقيق محمود الطنجي وعبدالفتاح الطو  
القاهرة : دار إحياء الكتب العربية دت

١١٠ - السلمان ، عبد العزيز محمد الكواشف لجلية من معاني لراسطة  
الطبعة المادية عشر ارياض الرئاسة العامة لإدرات البحوث العلمية والإفتاء  
والدعوة والإرشاد ، إدارة الطبع والترجمة ، ١٤٠٢هـ .

١١١ السلمان ، عبدالعزیز محمد مختصر الأسئلة و لأجوبة الأصولية على امقيدة  
الواسطية، الطبعة العاشرة ، دون نشر ، ١٤٠٣هـ

١١٢ سنن أبوداود الطبعة بدون مراجعة وتعليق محمد محيي الدين  
عبد الحميد ،

بيروت دار الفكر دت

١١٣ سنن ابن ماجة الطبعة بدون تحقيق محمد فؤاد عبدالقوي  
بيروت المكتبة الطعية دت .

١١٤ بن سنيث ، الحسين بن علي أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها  
ومعادنها

الطبعة الأولى تحقيق وتقديم د. أحمد فؤاد الأهواني

القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م

١١٥ - ابن سينا ، الحسين بن علي : الإشارات والتنبيهات | مع شرح نصير الدين الطوسي

الطبعة الثانية تحقيق د. سليمان أبو ديا القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٧م

١١٦ - ابن سينا ، الحسين بن علي : تسع رسائل في الحكمة الطبعة الأولى

للقاهرة مطبعة غزنية بللوسكي ، ١٢٣٦هـ - ١٩٠٨م .

١١٧ - ابن سينا ، الحسين بن علي : التعليقات لطبعة بدون

تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي .

القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٣م .

١١٨ - ابن سينا ، الحسين بن علي : رسالة لعرشية ، الطبعة بدون تحقيق

د. إبراهيم خليل حيدر د. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٤٥٢هـ

١١٩ - ابن سينا ، الحسين بن علي ، الشفاء الطبعة بدون تحقيق مجموعة من

الاستددة

مراجعة وتقديم د. إبراهيم خديوز

القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، ١٣٨٠هـ - ١١٦٠م

١٢٠ - ابن سينا ، الحسين بن علي : عبود الحكمة السبعة الثانية

تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي الكويت : وكالة المطبوعات ، بيروت : دار

العلم ، ١٩٨٠م .

١٢١ - ابن سينا ، الحسين بن علي : لمحة الطبعة الأولى بفتح وهم له

د. ماجد فخري .

بيروت دار الأفاق الجديدة ، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م ١٢٢ السبوطي ، جلال  
لدين، الدر المختار في التفسير بالآثار ، الطبعة : بدون  
بيروت دار المعرفة للطباعة والنشر ، د ت

## ( ش )

- ١٢٣ - شسوف ، محمد جلال ، الله و تعالى والإنسان في الفكر  
الإسلامي ، الطبعة : بدون  
الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٩م .
- ١٢٤ - الشنقيطي ، محمد الأمين بن محمد المختار لجنكي أضواء البيان في إيصال  
لقرآن بالقرآن ، طبعة بدون بيروت عالم لكتب ، د ت .
- ١٢٥ - الشنقيطي ، محمد الأمين بن محمد المختار ، لجنكي ، منهج ودراسة آيات  
الأسماء والصفات الطبعة بدون مدينة لقنوية مطبوعات الجامعة الإسلامية  
١٤٠١هـ .
- ١٢٦ - الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد اللؤلؤ  
والنصل الطبعة الأولى  
تحقيق عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور ،  
بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، ١٤١٠هـ .
- ١٢٧ - الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد ، نهاية الإقدم في  
علم الكلام .  
الطبعة الأولى تحقيق عبد الأمير علي مهنا ، وعلي حسن فاعور  
بيروت دار المعرفة ، د ت

١٢٨ الشوكاني . محمد بن علي بن محمد فتح القمير الجامع من فني الرواية  
والدراسة من علم التفسير المصنعة مؤلف بيروت دار المعرفة للطباعة  
والنشر د ر ت

{ ص . ط . }

١٢٩ - صبحي . أحمد محمود علي علم الكلام ( أبعرة ) المطبعة لحامسة  
بيروت دار النهضة العربية ١٤٠٥هـ . ١٩٨٥م  
١٣٠ - الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أبيه . نكت الهميان في نكت لعميان  
وقف على مطبعة الأستاذ أحمد زكي بك ' القاهرة المطبعة الجمالية ١٣٢٩هـ  
١٣١ - صليبا ، جمال من أفلاطون إلى ابن سينا المطبعة الثالثة  
بيروت دار الأندلس ١٩٨٣م  
١٣٢ - الطيب . أحمد عوقف أبي البركات لعمادي من الفلسفة المشائية  
رسالة مكتوبة من جامعة الأزهر كلية الدعوة وأصول الدين

{ ع . }

١٣٣ العهد ، عبد اللطيف محمد دراسات في الفلسفة الإسلامية . لطيفة مدور .  
قاهرة مكتبة النهضة المصرية ١٣٩٨هـ . ١٩٧٨م  
١٣٤ - عهد الزروق ، عصام النول الإسلامية المستقلة بيروت دار الفكر  
العربي د ت  
١٣٥ - ابن العربي ، أبي الفرج بن هرون لطيف تاريخ مختصر النول مصحح  
وفهرسة القس أنور صليبا لعموي بيروت دار الرشد اللبناني ١٤٠٣هـ  
١٩٨٤م

١٣٦ العتيني ، مسند أبي ابن نعيم وبن رشد في الإلهيات رسالة ماجستير من جامعة

أم القرين في كلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة ، ١٤٠٤هـ

١٣٧ العثيمين محمد الصالح شرح لمعة ، لإعتقاد الهادي إلى سفيان لرشاد الطبعة الأولى

الدمام دار ابن القيم للنشر والتوزيع ، ١٤٠٧هـ

١٣٨ العثيمين ، محمد الصالح انقواعد المثلي في صمت لله وأسمائه الحسنى الطبعة الأولى تحقيق أشرف بن عبدالمقصود بن عبدالحليم.

القاهرة مكتبة السنة ، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

١٣٩ العراقي ، عاطف عبد غي فلاسفة المشرق، الطبعة التاسعة القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٧م

١٤٠ - ابن أبي العر شرح العقيدة الطحاوية تحقيق جماعة من العلماء تصحيح محمد ناصر الدين الألباني بيروت دار الفكر العربي ، د.ت.

١٤١ - محسيري ، عزيز ، الحياة العلمية في العصر السلجوقي الطبعة الأولى مكة المكرمة مكتبة المطابع الجامعي ، ١٤٠٧هـ

## ( ج )

١٤٢ - الفاضلي ، سعد بن محمد أوضاع الدول الإسلامية في الشرق الإسلامي ، الطبعة الأولى

القاهرة مؤسسة الرسالة ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م

١٤٣ قراءة ، محمودة ، ابن سيد ، بين الدين والفلسفة العيفة سور

القاهرة مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م

- ١٤٤ - الغزالي ، أبو حامد محمد ، الإقتصاد في الاعتقاد ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٣٠٤ هـ - ١٩٨٣ م .
- ١٤٥ - الغزالي ، أبو حامد محمد ، تهافت الفلاسفة ، لصبعة السبعة ، تحقيق وتقديم د. سليمان أبو دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٧ م .
- ١٤٦ - غلاب ، محمد ، المعرفة عند مفكري المسلمين ، الطبعة ، دور ، مراجعة عباس العقاد ، و نجيب محمود ، القاهرة ، دار مصرية للثقافة والترجمة ، د .
- ١٤٧ - أبو الحسيب ، محمد ، لعقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الإسلامية ، الطبعة الأولى ، الكويت ، دار البحوث العلمية ، د .

## ( ف )

- ١٤٨ - الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة الأولى ، القاهرة ، مكتبة ومطبعة محمد علي صديق وخوانه ، د .
- ١٤٩ - الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد ، الجمع بين رأيي الحكيمين ، الطبعة ، دور ، بيروت ، المكتبة الكاثوليكية ، د .
- ١٥٠ - الفارابي ، أبو نصر محمد بن محمد ، فصوص الحكم ، طبعة ، دور ، القاهرة ، مطبعة المصانعة ، ١٣٨٦ هـ .
- ١٥١ - فخري ، ماجد ، تاريخ الفلسفة الإسلامية لسنة ، دور ، ترجمة د . كمال اليازجي ، بيروت ، الجامعة الأمريكية ، د .
- ١٥٢ - فريد أحمد ، " جمع و ترتيب وتحقيق " اشراة لزكية في لعائد السلفية ، طبعة الأولى ، القاهرة ، مكتبة التوعية الإسلامية ، ١٤٠٩ هـ .

- ١٥٣ فهرس مخطوطات الطب الإسلامي في مكتبة تركيا الطبعة بدون نشر ، د . أكمل الدين إحسان أوغلي إعداد . د . رمضان شمس تركيا . جليل أنديكار و ج . إيزكي . ١٤١ هـ - ١٩٨٤ م
- ١٥٤ - فؤاد . عبد الفتاح أحمد ابن تيمية وموقفه من الفكر القمصني الطبعة الثانية لإسكندرية دار الدعوة ، ١٩٨٧ م
- ١٥٥ - الفيروز آبادي القاموس المحيد الطبعة بدون جدع شرحها مصر الهويدي بدون دار نشر ، د . ت .

## ( ق )

- ١٥٦ قاسم . مسعود الفيلسوف المقترب عليه بن رشد طبعة بدون القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية ، د . ت
- ١٥٧ - القسطنطيني ، مصطفى بن عبد الله ( المعروف بحاجي خليفة ) كشف لطون عن أسامي الكتب ولغون لسبعة بدون بيروت دار الفكر ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م
- ١٥٨ القضي جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف تاريخ الحكماء ( وهو مختصر الزوري المسمى بالفتحيات المنقطة من كتاب إحداد العلماء بأحسن الحكماء ) ،
- طبعة بدون بغداد مكتبة النجاشي ، ومصر مؤسسة الخانجي ، د . ت
- ١٥٩ ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب أعلم المؤمنين عن رب العالمين الطبعة بدون القاهرة مطبعة لنيل ، ١٣٢٥ هـ .
- ١٦٠ ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب إغاثة اللهاث من مضائد الشبهات السبعة سون تحقيق محمد حامد الفقي بيروت دار الفكر ، د . ت

- ١٦١ - ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب شرح القصيدة النبوية لطبعة لأولى  
شرح وتحقيق : محمد خليل فراس بيروت : دار الكتب العلمية ١٤٠٦هـ
- ١٦٢ - ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب شعراء الغليل في مسائل القضاء  
والفكر والحكمة والتعليل الطبعة الثانية بيروت : دار الكتب العلمية ١٤٠٦هـ
- ١٦٣ - ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بصراعق المرسلة على الصهبية  
والمعملة .  
الطبعة : بدون تحقيق وتحرير : علي بن محمد لتخيل لله  
الرياض : دار العاصمة ، ١٤١٢هـ
- ١٦٤ - ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب مدارج السالكين الطبعة : سون  
تهذيب : عبدالمعزم صالح دبي : دار المطلق ١٤٠٦هـ

## ( ك ، ل )

- ١٦٥ - ابن كثير ، أبو الفداء ، البداية والنهاية ، الطبعة الأولى تحقيق : أحمد أبو  
ملحم ، ود. علي نصيب العطوي ، وفؤاد السيد ، ومهدي ناصر الدين ، ود. علي  
عبد لساتر  
بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥هـ
- ١٦٦ - كماله ، عمر رضا معجم المؤلفين الطبعة : بدون  
بيروت : مكتبة المتنبى ودار حياه التراث العربي ، ١٤٠٥هـ
- ١٦٧ - لكودي ، راجح عبدالحمد علاقة صفات الله بآياته الطبعة الأولى  
عمان : دار المدوي للتوزيع والنشر ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م
- ١٦٨ - لكومي ، مرعي بن يوسف الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية  
الطبعة : الثانية تحقيق وتحقيق : نجم عبد الله حلف  
بيروت : دار الفرقان للنشر والتوزيع ، ومؤسسة الرسالة ١٤٠٥هـ

١٦٩ الكندي ، يعقوب بن اسحاق رسائل الكندي الفلسفية الطبعة الثانية  
الطبعة الأولى

تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبدالهادي أبو ريدة القاهرة دار الفكر  
العربي ، د ت

١٧٠ الكندي ، يعقوب بن اسحاق رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في  
الفلسفة الأولى

للمطبعة الأولى تحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني

القاهرة دار حياء الكتب العربية ، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م

١٧١ كوربان هنري تاريخ الفلسفة الإسلامية الطبعة بدون ترجمة مصير صوة

وحسن قبيسي مراجعة موسى الصدر بيروت دار عويدات للنشر ، ١٩٦٦م

١٧٢ اللاكاثي ، أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة الطبعة بدون تحقيق أحمد  
سعد حمدان الرياض دار طيبة دت

#### ( م )

١٧٣ - محمود ، عبد حليم لتفكير فلسفي في الإسلام الطبعة الثالثة

القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية ، ودار النصر للطباعة ، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م .

١٧٤ ابنخللي ، محمد ربيع الحكمة والتحليل في أفعال لله تعالى الطبعة الأولى ،  
دون دار نشر ١٤٠٩هـ

١٧٥ - مكيو ، إبراهيم في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه الطبعة الثالثة

القاهرة ، دار المعارف دت

١٧٦ مرحبا ، محمد عبدالرحمن عن الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية الطبعة

الثالثة بيروت وباريس منشورات عويدات ومنشورات السهر المتوسط ، ١٩٨٣م

١٧٧ - مسند الإمام أحمد بن حنبل الجمعة الرابعة ميسرة ، المكتب

الإسلامي ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م

١٧٨ - مطر أميرة حلمي العطفا عبد اليربان ، طبعة الثالثة

للقاهرة دار لمهضة العربية ، ١٩٨١م

١٧٩ - المقريزي ، تقي الدين ، الموعظ والإعجاز بذكر لخط والاثار لطبعة بدون

القاهرة نوون دار نشر ، ١٣٢٤هـ

١٨٠ - ابن سيمون ، أبي عمران موسى ، المقدمات أحسن و العشرى في إثبات وجود

الله ووجد ثبوت من دلالة لحاظرين الطبعة بدون شرح التبريري

تصحيح وتعليق محمد رعد الكوثري القاهرة مطبعة السعادة ، ١٣٦٩هـ

## ( ن )

١٨١ - لنفوة العالمية للشباب الإسلامي الموسوعة الميسرة في الأتيان والمدايات  
المعدسة

الطبعة الثالثة ، الرياض مطبوعات النفوة العالمية للشباب الإسلامي ١٤٠٩هـ

١٨٢ - النكوي ، أبي الحسن علي الحسيني ، الحافظ أحمد بن تيمية لطبعة الرابعة

تعريب ، سعيد الأفندي أنكوي ، أنكويت دار العلم ، ١٤٠٧هـ

١٨٣ - النسبتي ، أحمد بن شعيب بن علي ، السنن الكبرى ، الطبعة الأولى

شرح لحافظ جلال الدين السيوطي ، بيروت ، دار الفكر ، ١٣٤٨هـ - ١٩٢٠م

١٨٤ - النشار ، علي سامي ، إشاعة الفكر الفلسفي في الإسلام الطبعة السبعة

القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٧م

١٨٥ - النووي ، محمد بن شرف ، شرح صحيح مسلم ، الطبعة بدون ميسرة

دار الفكر ، د . د

## ( هـ ، ي )

- ١٨٦ - نهرواي ، محمد أحمد عقيدة ابن تيمية العسلي طبعة بدون  
 دمشق : دار الحكمة ، د . ت
- ١٨٧ - هراس محمد خليل ، ابن تيمية لسلي الطبعة الأولى  
 بيروت : دار لكتاب العلمية ، ١٤٠٤ هـ .
- ١٨٨ - هراس ، محمد خليل دعوة التوحيد الطبعة الأولى  
 القاهرة : مكتبة ابن تيمية ، ١٤٠٧ هـ
- ١٨٩ - هراس ، محمد خليل شرح العقيدة الوسطية الطبعة بدون مراجعة  
 عبدالرزاق عفيفي تصحيح : سماعة الأنصاري الدسم ، د . ابن القيم للشعر  
 والتوزيع ، د . ت .
- ١٩٠ - هويدي يحيى تاريخ فسحة الإسلام في القارة الأفريقية الطبعة بدون  
 القاهرة : مكتبة النهضة العربية ، ١٩٧٢ م
- ١٩١ - اليرجي ، كمال المجر في مسائل الفلسفة الطبعة الأولى  
 بيروت : الادار المتحدة للنشر ، د . ت



# الفهارس





# فهرس الآيات



## فهرس الآيات

### الآية

### سورة البقرة

الصفحة	رقبها	
٢٢٨	١١٧، ١١٦	وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والأرض
٢٥٣	٢٠	وإذا قال ربك إني جاعل في الأرض خليفة
١١٨	١٦٤	وما أنزل من السماء من ماء فأنزلنا به الأرض
٢٧٨	٢٣٥	واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه
٢٧٧	١٤٣	ومجعلنا القبلة التي كنت عليها
٤٠١	١٠٩	إن الله على كل شيء قدير
٢٩٠	٢٥٥	ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما يشاء
٤٦	٢٥٣	ولو شاء الله ما اقتلوا
٢٩	٢٥٥	'الله لا إله إلا هو الحي القيوم
١٧٢	١٦٥	ويرى الذين ظلموا ..

### سورة النساء

١٨٧	٤٨	إن الله لا يفر أن يشرك به
٢٧٤	١٦٦	لكن الله يشهد بما أنزل إليه
٢٣٧	١٧٣	إن يستلطف المسيح أن يكون مبدا لله

### سورة الاحقاف

٤٦	١١٢	ولو شاء ربك ما فعلوه
١١٧	٩٥	إن الله قائل الحب والنوى
٣٩٧، ٢٧٧	٢٨	ولو ردوا لعانوا لما نهوا عنه
٣٩٨، ٢٧٣	٥٩	ومنه مخرج تعيب



الآية	رقمها	الصفحة
قل أغير الله اتخذ ولياً فاشتر	١٤	١٩٨
أنى يكون له ولد وإنك تكفى	١٠٢	١٩٩
لا أحب الأفلين	٧٦	٢٩٠
فمن يرد الله أن يهديه	١٢٥	٤٠٦، ١٦٤
وجعلوا لله شركاء الجن	١٠٠	٣٢٨
الذين آمنوا ولم يلبسوا	٨٢	( ب )
سورة الأعراف		
والله الأسبغ المستنى	١٨٠	١٧٧
ألمست بربكم قالى يلى شهدا	١٧٢	١٢٢
سورة التوبة		
وفوق كل ذي علم عليم	٧٦	١١٤
وقل عملوا فسيرى الله علمكم	١٠٥	٣٤٧
قل لن يصيبنا إلا ماكتب الله لنا	٥٦	٤١٢
سورة يونس		
هو الذي يسيروكم في النهر والبحر	٢٢	١٢٢
قل نفسبل الله ويرحمته فبذلك فليفرحوا	٥٨	٢٤٠
قل أثبتون الله بما لا يعلم	١٨	٣٩٥، ٢٧٨
سورة هود		١٨٧
اعبدوا الله ما لكم من إله غيره	٥	
أم يقولون افتراء قل فأتوا بمثل من	١٢	٣٧٤
ولو شاء ربك لجهل الناس أمة واحدة	١١	٤٠٦

الآية	رقعها	الصفحة
وهو الذي خلق السموات و الأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء	٧	١٦٥
<b>سورة يونس</b>		
يوم تبدل الأرض غير لأرض	٤٨	٤٠٤
<b>سورة النحل</b>		
وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا و لنعلم خلقها لكم فيهم نفع ومنافع	٨ - ٥	١١٩
أفمن يخلق كمن لا يخلق	١٧	٢٥٠
إن الله على كل شيء قدير	٧٧	٢٩٤
<b>سورة مريم</b>		
وما ننزله إلا بأمر ربك	٦٤ - ٦٥	٢٩١
فاصبره و صليبر لمصابه	٦٥	١٨٠
<b>سورة مائدة</b>		
لاتخافا نفي معكما أسمع	٤٦	٢٧٧
يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علم	١١٠	٢٧٣
ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى	٥٠	٢٢٩
<b>سورة الانبياء</b>		
وقال اتخذوا من واد	٢٦	٢٣٧
لا يستل عما يفعل وهم يسألون	٢٣	٢٥٨
<b>سورة الحج</b>		
يا أيها الناس أن كنتم في ريب من الله	٥	١١٨
وترى الأرض غامدة	٥	١١٧

الترجمة	وقتها	الصفحة
<b>سورة الماعون</b>		
ولقد خلقنا الانسان من سلاله من حن	١٢ - ١٤	١١٨
<b>سورة النور</b>		
بكل شيء عليم	١٤	٣٨٨
<b>سورة الفرقان</b>		
وتنزل على الصي الذي لا يموت	٥٨	٣٩٠
<b>سورة النمل</b>		
امن ينجيب المضطر إذا دعاه	٦٢	١٢١
<b>سورة العنكبوت</b>		
إن الله بكل شيء عليم	٦٢	٣٩٤، ٣٧٣
<b>سورة الحج</b>		
أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز	٦٦	١١٧
<b>سورة يس</b>		
أو لم ير الانسان أن خلقناه من نطفة	٧٦	١١٨
إنما أمره إذا أراد شيئا	٨٢	٣١٣
<b>سورة الزمر</b>		
الله خالق كل شيء	٦٢	٣٥٦
<b>سورة غصن</b>		
ثم استوى إلى السماء وهي دشار	١١	١١٩
مستريحهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم	٥٣	١١٧ ، ١٢

الصفحة	رقمها	الأسماء
٢٧٧	٨٠	سورة الزخرف أم يحسبون أن لنسمع سرهم
٤٠٧	٧	سورة الحجرات ولكن الله يحب الأيمان
٣٩١	٤	سورة النازعات فانقسمت أمرا
٤٠٧	٥٦	وما خلقت الجن والانس
١١٣	٢٥	سورة الطور أم خلقوا من غير شيء
٢٨٥	٢٦	سورة النجم وكم من ملك في لسموات
٢٥١	٤٩	سورة القمر أنا كل شيء خلقناه بقدر
٢٧٢	٤	سورة الحديد يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها
٣٩٦، ٣٩٤	٦٨	سورة الجن وأحصى كل شيء حسبا
٢٩٨	٢٠	سورة الانشائي وما تشاؤون إلا أن يشاء الله
٣٩١	٥	سورة النازعات فانقسمت أمرا

الآية	رقبها	الصفحة
سورة الاعلى		
سميع اسم ربك الأعلى	٢ - ١	٢٢٩
سورة العلق		
اقرأ باسم ربك	٥ - ١	٢٢٩
سورة الواقعة		
لئن شاء لجمعناه أجاج	١	١٦٧
سورة المجادلة		
قد سمع الله قول التي تجادك	١	٢٧٧
سورة التكويد		
إن شاء منكم أن يستقيم	٢٨ ٢٩	٤٠٥



# فهرس الأجاكث



## فهرس الأحاديث

الصفحة

٣٥٧	أيهذا أمرهم ؟ أم بهذا أرسلت ، نبيكم ؟ إنما أهلك من كان فيكم حين تأذعوا في هذا الأمر
٣٧٤	اللهم في استغثرك بعلمك
١٦٤	إن التور إذا دخل القلب انتشرح وتفسح
٣٥٨	أو غيرك قالها يا أب عبدك ؟ ( عمر بن الخطاب )
٣٦١	صنعان من أمني عيس لهما في الاسلام نصيب المرجة ولقدرية
٣٦	لكل أمة مجوس ، ومجوس هذه الأمة
٣٥٨	مالككم تشربون كتاب الله بعضه ببعض
٤١٠	المؤمن القوي خير وأحب
١٥٤	لو أن أولكم وأحرکم وإنسكم وجنكم
٣٧٩	إن الشمس والقمر لا ينكسفان لبيت أحد ولا لميانه



# فهرس الأعلام



## الصفحة

## فهرس الأعلام

١٥٠ ، ١٤٩	أبرمكس
١١١	أبيقور
٥٧٤٦، ٢٩، ٣٢	أبن أبي أضيعة
١٠٦	أبن حزم
٢٥٠٣٤	بن النعمان النعم
٢٨٠، ١١٨، ١١٧، ٨١، ٦٤، ٣٠	أبن رشد
٤٩	بن الزاغوني
١٠١، ٩٧، ٨٩، ٨٨، ٨٦، ٨١، ٧٧، ٧٣، ٦٧، ٦٣، ٣٠، ٢٧، ٢	أبن سينا
٢١، ٣١٣، ١٩٦، ١٩٥، ١٨٠، ١٦٦، ١٤٨، ١٣٧، ١١٧، ١١٦	
٣١٢، ٣١١، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٧٦، ٢٧١، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٤	
٣٢٥، ٣٢٢، ٣٢١، ٣١٩، ٣١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣	
٢٧٩، ٢٥٨، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٨	
٢٦٢، ٢٢٥	بن عثيمين
٢٧٦، ٢٦١، ٢٥٩، ٢٥٣، ٢٥٠	أبن عثيم
٢٥٢	أبو جعفر الخطاوي
٢٢	أبو الحسن سعيد بن فبة الله
٢٥٢	أبو حنيفة
٢٥٢	أبو عبيدة
٥٠٠، ٤٨	أبو القاسم بن أظفح
٢٨٦	أبو اليزيد
١، ١٣٢، ١٣٢، ١٣١، ١٢٩، ١٢٦، ٩٦، ٨٢، ٦٩، ٦٣، ٥٢، ٥٢	أحمد بن تيمية
١٦٧، ١٦٦، ١٦٤، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ٥٢	
٢، ٨، ٢، ٧، ٢، ١، ١٩٨، ١٩٦، ١٩٤، ١٧٨، ١١٩، ١١٨	
٢٨٠، ٢٥٩، ٢٥٨، ٢٥٤، ٢٤٧، ٢٤٦، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢	
٢٤٦، ٢٤٧، ٢٣٣، ٢٢٩، ٢٢٧، ٢٠٧، ٢٠٣، ١٠٢، ٢٨٤	
٢٩٢، ٢٨٥، ٢٨٢، ٢٨١، ٢٤٨	

٢٥٢,٢٥٩,٢٥٢	أحمد بن حنبل
٥	أحمد الطيب
١٦١,١٣٧,١٢٥,١١٤,١١٠,١٠٤,٩١,٨٩,٨١,٧٠,٦٩	أرسطو
١٩٤,١٩٣,١٧٦,١٧٥,١٧٤,١٧٣,١٧٢,١٧١,١٦٤	
٢٨,٢٨٣,٢٨٢,٢٨١,٢٨٠,٢٧٩,٢٤٠,٢٣٢,٢٣٢,٢١٣	
٢٩٨,٢٩٧,٢٩٦,٢٩٤,٢٩٦,٢٩٦,٢٨٦,٢٨٦,٢٨٦,٥	
٣٢٨,٣١١,٣١٠,٣٠٧,٣٠٥,٣٠٤,٣٠١,٣٠٠,٢٩٩	
٣	أرسلا بن سلقوق
٢٨,٢٢٨	الاسم عطية
٥٩	الاصبهاني
١٠٩,١٠٨,١٠٤,٨٢,٨١,٦٩	الافلاكون
١٩	أرب أرسلان
١٩٩	الالبوسي
١٠٧	الكنسندروس
٢٤	أفل لثمة
٢٥٧	أفوزاعي
٦	بزيث أبيب
١٠٥,٩٠٤	الباقلائي
٣٠	البنيع هبة الله الاصطراحي
٦	بركي رقي
١٥,١	الجويهيون
٥١,٢٩,٢١	البيهقي
٧٤,١٥٤	جاليدوس
٣٥,٢٤	جمال الدين بن فضلان
٢٥٦	الجهن بن صلفوان
٢٤٨, ١٠٥	لجويني
٢٤٤	حنيفة

٧٨٥٩٤٧٠٢١٠٣٠	الحسن بن الطميط
٢١	داود بن منكشاه
١٠٨	ديمقريطس
٢٢	الراشد بالله
١٨	رومانوس المسيحي
٧٨	زين الدين أبو البركات
٣٩	سعد الدين التنددي
٦٩	سقراط
٢	سلجوق بن تلقاق
٧١	سيمان بن داود عليه السلام
٧٦	سنجر
٢٥٤	سنسويه
٢٥١ ٢٤٠٠ ٢٣٦٠ ١٨٤ ٩١	سهروردي
٢٥٢	الشامي
٢٥٦٠٦	صبري عثمان
٢٨٠٢٤	الصوفية
١٨١ ( في لهمش )	طاهر بك
٢١	طاهر بن محمد
٣٥٥ ٢٤٢ ٢٠٠	عبد الله بن عباس
١٤٩	عبد الرحمن بدوي
٣٥٣	عمر بن الخطاب
٢٥٢	عمرو بن شعيب
٣٥٤	عمرو بن هريك
١٨ ١١	علاء الدين بن فراموز
٣٦ ٣٤	علي الكندي بن اسحاق
	عشي يوسف مسوق لدين
٦٠٠٥٩٠٥٦	ابن قاضي

٢٤٨,٢٤	١٥٠,١٤٩,٩٦,٩٥	٩٤,٨٦,٧٣,١٤,١٣	١٢	نعماني أبو حامد محمد
٢٥٤				غفران النمشقي
١٩٦,١٧٩,١٧٨,١١٦,٨٨,٨٦,٨١				القارابي
٢٤١,٣٤٠,٣٣٩,٣٠٦,١٨٤				فخر الدين لرازي
١٠٨				فيثاغورث
٤				القائم بأمر الله
				القاضي نجم الدين المعروف
٤٧				بائن الكردي
٦٦,٥٥	٥١,٤٩,٤٦,٣٤	٢٠,٢٤		القطبي
١٩٠,١١٤	١١٢,٨١			الكندي
٣٠				المتكلم على الله
٢١١,٢١٠,١				محمد صلى الله عليه وسلم
٢٣٦,١٨٤,٩٥				محمد أبي ريان
٩٥,٩٤				محمد علال شريف
٧٤,٢٥				محمد بن ملكشاه
٣				محمود الخزنوي
٢٥,٧				محمود بن محمد بن ملكشاه
٢٥,٧				المسترشد بالله العباسي
٢٥				المستنجد بالله
٨٥,٩,٨				مسعود بن السلطان محمود
٤٩,٤٠,٣٧,٣٦,٢٢,٢١				مسعود بن ملكشاه
٢٥٣				معبد الجهنني
٢٨				المعزلة
٩				المقتضي لأمر الله
٢١١				المقريزي
٨				الرشيد بالله
٨٨,٥١				موسى بن ميمون

٢٨٨	التظام
٢٩,٢٠ ٥	نظام الملك
٤٠	النحوي
١١١,١٠٧	مركليطس
٦٦	غاري كورين
٣٥٤	واحد بن عطاء
٣٥٤	يحيى بن يعمر
٣٩٦	يوشع بن نون
٣٥٦٤	يوسف اليفداني



# فهرس الموضوعات



## فهرس الموضوعات

ج	شكر وتقدير	١
( ١ )	المقدمة	٢
	الفصل الأول : أسواء على عصر أبي البركات	٣
١	مقدمة	٤
٢	أصل سلاجقة	٥
٣	سلامهم	٦
٧	سلاجقة العراق	٧
١٠	الحالة الاجتماعية في العصر السلجوقي	١٠
١٤	لغة الثقافة والعلمية	١٤
١٦	الفصل الثاني : حياته ونشأته	١٦
١٧	نشأته	١٧
١٨	أسمه ونسبه	١٨
١٩	مكان وزمن الولادة	١٩
٢٤	نشأته	٢٤
٢٧	براعته في الطب	٢٧
٣٢	شيوخه	٣٢
٣٤	تلاميذه	٣٤
٣٧	الفصل الثالث : ثقافته وإثارة العملية	٣٧
٤٢	أثواره	٤٢
٤٢	كتاب المعبر	٤٢
٤٤	أجزاء الكتاب	٤٤
٤٩	الكتب الأخرى	٤٩
٥٤	سلام أبي البركات	٥٤
٥٤	سبب إسلامه	٥٤
٥٥	الرواية الأولى	٥٥
٥٥	الرواية الثانية	٥٥
٥٦	الرواية الثالثة	٥٦
٥٦	الرواية لربعة	٥٦
٥٩	وختامه	٥٩

٥٩	الفصل الرابع : منهج أبي البركات في دراسة العقيدة . . . . .
٦٠	تمهيد . . . . .
٦٠	موقف القبول . . . . .
٦٣	موقف المعارضة . . . . .
٦٩	منهج أبي البركات في العقبر . . . . .
٧	منهجه تفصيلاً . . . . .
٧٠	أولاً : النزعة الاشراقية . . . . .
٧٢	ثانياً : استناده إلى الفطرة . . . . .
٧٤	ثالثاً : تأثره بمنهج المتكلمين . . . . .
٧٧	رابعاً : تأثره بالفلسفة المشائية . . . . .
٧٨	خامساً : مخالفة الفكر العامي . . . . .
٨١	سائساً : اقتزابه من روح الأكنان و تشرع المساوية . . . . .
٨٣	الفصل الخامس : ثبت وجود الله عز وجل . . . . .
٨٤	تمهيد . . . . .
٨٥	لمبحث الأول : أثبات وجود الله عند أرسطو . . . . .
	( دليل الحركة ) . . . . .
٨٦	نقد أبي البركات لهذا الدليل . . . . .
٩١	لمبحث الثاني : أدلة وجود الله عند أبي البركات . . . . .
٩١	الدليل الأول والثاني : العلة والمعلول أو دليل وجوب والامكان . . . . .
٩٥	معنى الحوادث عند أبي البركات . . . . .
٩٩	الدليل الثالث : دليل العلم وتعلمه . . . . .
١٠٢	الدليل الرابع : دليل الحكمة العملية . . . . .
١٠٥	أدليل الخامس : دليل نفسي نصري . . . . .
١٠٨	نمبحث الثالث : تحليل ونقد لأدلة أبي البركات على وجود الله . . . . .
١٠٨	أولاً : أبي البركات دليل الحركة عند أرسطو . . . . .
١١٠	ثانياً : نقد أدلة أبي البركات . . . . .
١١٠	نقد وتعقيب على الدليل الأول . . . . .
١١١	نقد الدليل الثاني . . . . .
١١٤	نقد الدليل الثالث . . . . .
١١٦	نقد الدليل الرابع . . . . .

١٢٠	تقد الدليل الشامس
١٢٥	الفصل السادس : الأسماء والصفات الالهية قبل أبي البركات
١٢٦	تمهيد
١٢٩	المبحث الأول : تصور الفلاسفة المشائين للصفات الالهية قبل أبي البركات
١٣٤	المبحث الثاني : الصفات الالهية عند أبي البركات
١٤١	الصفات الايجابية
١٤٤	صفة الحياة
١٤٥	صفة الجود
١٤٥	صفة الغنى
١٤٦	صفة البصر
١٤٦	الصفات السلبية
١٤٧	أسماء الله عند ابن ملكا
١٥٠	المبحث الثالث : نقد وتحليل للأسماء والصفات الالهية عند أبي البركات
١٥٠	أولاً : تأثيره بالفلاسفة المشائين
١٥٥	ثانياً : تأثيره بالفلسفة الصوفية الاشراقية
١٦٢	اسم النور عند أهل السنة
١٦٥	ثالثاً : تأثيره بعلم الكلام
١٦٥	أولاً : تأثيره بالمعتزلة
١٦٨	ثانياً : تأثيره بالأشاعرة
١٦٨-١٦٩	الموطن الأول - الثاني - الثالث
١٦٩	رابعاً : اقترابه من أهل السنة
١٦٩	(١) اثبات للصفات
١٦٩	(٢) اثبات أن الله فاعل مريد مختار
١٦٩	(٣) اثبات لقياس الأولى
١٧٣	(٤) اثبات تحليل أفعال الله
١٧٥	(٥) لفظ المفروض عند أهل السنة
١٧٦	(٦) صفة الإرادة
١٧٦	(٧) الصفات السلوب
١٧٧	(٨) الاسم والصفة
١٧٩	قواعد اثبات الصفات والأسماء عند العلاف

١٧٩	القاعدة الأولى
١٨٠	القاعدة الثانية
١٨١	القاعدة الثالثة
١٨٥	القول في الصفات كالقول في الذات
١٨٧	المبحث الرابع : وحدانية الله عند أبي البركات
١٩٤	نقد وتحليل
١٩٧	اسم الصمد عند أهل السنة
٢٠١	الفصل السابع بقضية علم الله تعالى بالكليات والجزئيات عند أبي البركات
٢٠٢	تمهيد
٢٠٥	المبحث الأول : عرض ونقد أبي البركات لنظرية أرسطو في العلم الالهي ..
٢٠٥	أولاً : العرض
٢١٠	ثانياً : النقد
٢١٤	المحصلة الأخيرة لرأي أبي البركات
٢١٦	المحدور الأول عند أرسطو ومناقشة أبي البركات له
٢١٨	المحدور الثاني عند أرسطو ومناقشة أبي البركات له
٢٢٥	ثالثاً : رأي ابن تيمية في نقد أبي البركات لأرسطو
٢٢٥	(أ) الرد الجدلي
٢٢٤	(ب) الرد البرهاني
٢٢٥	الوجه الأول
٢٢٥	الوجه الثاني
٢٢٥	الوجه الثالث
٢٣٥	الوجه الرابع
٢٣٩	المبحث الثاني : عرض ونقد أبي البركات لنظرية ابن سينا في العلم الالهي
٢٣٩	أولاً : العرض
٢٣٩	الأمر الأول
٢٤٠	الأمر الثاني
٢٤٢	الأمر الثالث
٢٤٧	ثانياً : النقد
٢٥٥	ثالثاً : موقف أهل السنة والجماعة من نقد أبي البركات لابن سينا ..
٢٦٠	المبحث الثالث : علم الله عند أبي البركات

٢٧١	المبحث الرابع : دراسة ونقد لرأي أبي البركات في العلم الانهائي على ضوء رأي أهل السنة والجماعة .....
٢٧٣	علم الله كما يقرره علماء السلف .....
٢٧٩	الفصل الثامن : خلق العالم .....
٢٨٠	تمهيد .....
٢٨١	المبحث الأول : تمهيد تاريخي لشككة خلق العالم عند المتكلمين والفلاسفة
٢٨١	أولاً : خلق العالم عند فلاسفة الاغريق .....
٢٨٨	ثانياً : خلق العالم عند فلاسفة الاسلام .....
٢٨٨	(١) الكلبي .....
٢٩٠	(٢) الفارابي وابن سينا .....
٢٩٢	(٣) ابن رشد .....
٢٩٥	ثالثاً : خلق العالم عند المتكلمين : .....
٢٩٥	(١) الباقلاني .....
٢٩٧	(٢) ابن حزم .....
٢٩٧	(٣) الجويني .....
٢٩٩	المبحث الثاني : نقد أبي البركات للمتكلمين .....
٢٩٩	(١) عرضه لدليل المتكلمين .....
٢٩٩	(٢) نقدهم .....
٣٠١	موقف أبي البركات من دليل المتكلمين .....
٣٠١	(١) نقد القياس .....
٣٠٤	(٢) تفسير حدوث التجددات في العالم - مسألة الحركة .....
٣٠٧	(٣) نقد أبي البركات لتخصيص الارادة .....
٣١٤	المبحث الثالث : نقد أبي البركات للفلاسفة .....
٣١٤	(١) عرضه لآرائهم كيفية صدور هذا العقل عن المبدأ الأول .....
٣١٧	(٢) مناقشة أبي البركات لآراء الفلاسفة .....
٣١٧	(أ) موقفه من نظرية العقول .....
٣٢١	(ب) نقد مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .....
٣٢٤	(ج) نظرية الخلق للعدد الأفعال .....
٣٢٦	(٣) تعقيب ( موقف أهل السنة والجماعة من نقد أبي البركات من قدم العالم ) .....

٢٤٢	المبحث الرابع : خلق العالم عند أبي البركات
٢٤٧	المبحث الخامس : تحليل نقد لخلق العالم عند أبي البركات
٢٥٠	ملخص موقف أهل السنة والجماعة
٢٥٥	الفصل التاسع : القضاء والقدر
٢٦٦	تمهيد تاريخي
٢٦٤	المبحث الأول : موقف أبي البركات اليعقوبي عن الفرق السابقة عليه الفرقة الأولى :
٢٦٤	(١) الجبرية الخالصة
٢٦٤	(٢) الفلاسفة
٢٦٥	الفرقة الثانية
٢٦٧	الخلاف بين الفرقتين
٢٧١	المبحث الثاني : رأي أبي البركات في القضاء والقدر
٢٧١	أولاً : تعريف القضاء والقدر
٢٧٢	ثانياً : رأي أبي البركات في القضاء والقدر
٢٧٢	النقطة الأولى
٢٧٥	النقطة الثانية
٢٧٧	رأي البركات فيما ذهب إليه الفلاسفة
٢٧٩	النقطة الثالثة
٢٨١	مقارنة بين فرقتي العموم
٢٨٢	خلاصة مذهب أبي البركات
٢٨٥	المبحث الثالث : نقد وتحليل لرأي أبي البركات في القضاء والقدر
٢٩٢	نقد وتحليل لكلام أبي البركات في القضاء والقدر
٢٩٤	النقطة الأولى
٤٠٢	النقطة الثانية
٤٠٧	النقطة الثالثة
٤١٤	الخاتمة
٤١٨	مصادر البحث
٤٤٥	فهرس الآيات
٤٥١	فهرس الأحاديث
٤٥٢	فهرس الأعلام
٤٥٩	فهرس الموضوعات